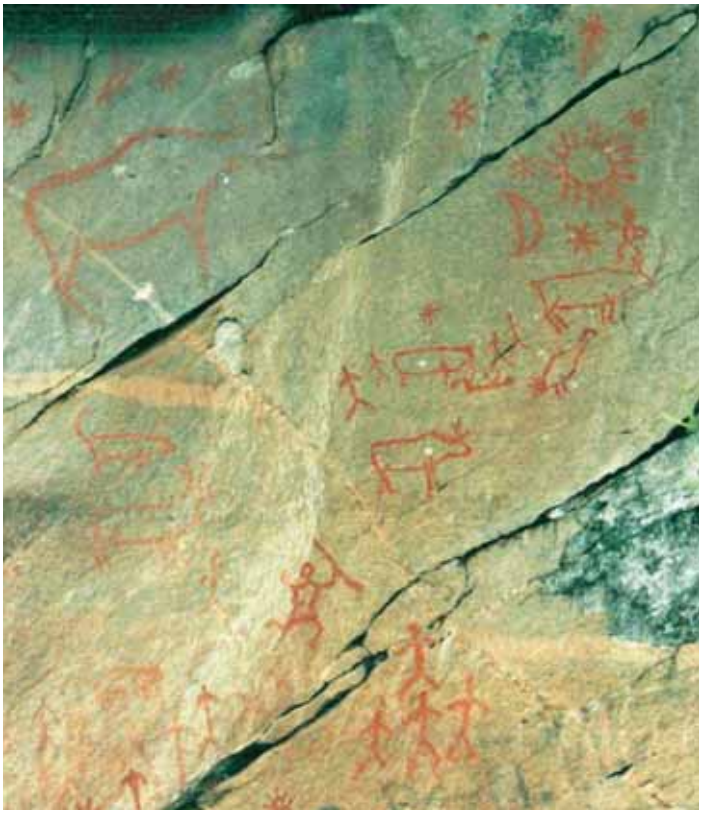
ЭВЕНКИ ПРИАМУРЬЯ:

оленная тропа истории и культуры

ЭВЕНКИ ПРИАМУРЬЯ:
оленная тропа
истории и культуры



Амурский государственный университет
Министерство культуры и архивного дела
Амурской области
Центр по сохранению историко-культурного наследия
Амурской области

ЭВЕНКИ ПРИАМУРЬЯ:

оленная тропа истории и культуры

Благовещенск
2012

ББК 63.3 (255.3)
И 90

Забияко А. П., Аниховский С. Э., Воронкова Е. А., Забияко А. А., Кобызов Р. А. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / Под ред. А. П. Забияко. — Благовещенск, 2012. — 384 с., илл.

Книга освещает историю и современное состояние культуры эвенков, проживающих на территории Амурской области. Основное содержание написано по материалам полевых исследований начала XXI в. и отражает образ жизни, мировоззрение, традиции современных амурских эвенков. Издание включает авторские тексты, приложения (архивные материалы, фрагменты посвящённой эвенкам художественной литературы и т. д.), а также иллюстрации (чёрно-белые и цветные). Издание рассчитано не только на специалистов, но и на широкую читательскую аудиторию.

Коллективная монография

Автор идеи и инициатор издания —
Н. Н. Зайцев,
Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области

Рецензенты:

Головнёв А. В.,
член-корреспондент РАН, доктор исторических наук,
Институт истории и археологии УрО РАН (Екатеринбург)

Крадин Н. Н.,
член-корреспондент РАН, доктор исторических наук,
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Владивосток)

Октябрьская И. В.,
доктор исторических наук,
Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 11-21-17002а/Fra

ISBN 978–5–93493–177–4

©Амурский государственный университет
© Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области
©Авторский коллектив

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 7

Глава 1. Эвенки Приамурья: кочевье по перевалам истории 9
1.1. Тунгусы XVII—XIX вв. 9
1.2. Амурские орочоны 11
1.3. Манегры 19
1.4. Бирары 23
1.5. Эвенки северо-востока Приамурья 24
1.6. Советский период истории 30
1.7. Хребты современной истории 39
Приложение. Рассказ Улукиткана 43

Глава 2. Уклад жизни оленеводов и охотников амурской тайги 45
2.1. «Человек, владеющий оленем» 45
2.2. Кочёвка — начало начал 57
Охота и олени — оси вращения кочевой культуры 57
Эвенкийский календарь 60
Средства передвижения оленных людей 66
«Умные» лыжи 76
Эвенкийские лодки 78
2.3. Охота и рыболовство 81
Охота 81
Рыболовство 92
2.4. Ремёсла и промыслы 95
Выделка шкур 96
Обработка рога и кости 101
Обработка дерева 102
Кузнечное дело 105
Эвенкийские инструменты 107

Глава 3. Таёжный быт 109
3.1. Жилище и табор 109
3.2. Традиционная кухня 126
3.3. Одежда и декоративно-прикладное искусство 138

Глава 4. Живая традиция духовной культуры 151
4.1. Картина мира оленеводов и охотников амурской тайги 151
Верхний мир — *угу буга* 151
Средний мир — *дулин буга* 160
Нижний мир — *хэргу буга* 164
4.2. *Буга* на наскальных рисунках Средней Нюкжи 166
4.3. *Наму* — образ мира на оленьей шкуре 169
4.4. *Сэргэ* — образ мира, овеществлённый в дереве 174
4.5. *Онён* и *одёким*: священные и запретные места 175

Глава 5. Таёжная этика и обрядность 186
5.1. Жизнь в согласии с людьми и природой 186
5.2. Огонь — источник жизни и благополучия 189
5.3. Культ белого оленя 192
5.4. Культ медведя 194
5.5. Обереги и талисманы 196
5.6. Приметы и табу 198

Глава 6. Язык и фольклор 200
6.1. Эвенкийский язык 200
6.2. Эвенкийский фольклор 212
Приложение. Древние знаки эвенков. Откуда возникли названия реки Зеи и её притока Гилюя. На перевале двух культур. Хранительницы очага народной культуры 217

Глава 7. Шаманизм амурских эвенков 230
7.1. Взгляд вглубь столетий 230
7.2. Эхо шаманского бубна: воспоминания о недалёком прошлом 243
7.3. В ожидании «избранника духов» 248
Приложение. Александр Андреев. Зов моих предков. О шамане из рода Каптугуаркун 262

Глава 8. Традиционная культура эвенков в творчестве амурских писателей 270
8.1. Эвенкийская тема в амурской литературе 270
8.2. Религиозные традиции и духовная культура амурских эвенков в художественной этнографии Григория Федосеева 273
8.3. Материальная и духовная культура эвенков в прозе Владислава Лецика 330
Приложение. «Таёжные картинки» Владислава Лецика 352

Литература 364
Summary 373

ВВЕДЕНИЕ

Эвенки — народ, проживающий на огромной части российской территории, от Енисея до Охотского моря. Разные территориальные группы эвенков, чьи селения и кочевые тропы раскинуты на таёжных просторах Сибири и Дальнего Востока, имеют свои особенности этнической истории и культуры. Приамурье издавна населено эвенками-орочонами — оленными эвенками. Примечательно, что именно эвенки — тунгусы, как их прежде называли, — открыли русским дорогу на Амур: в 1638 г. эвенкийский шаман Томкони на реке Алдан рассказал томским казакам во главе с атаманом Дмитрием Копыловым, что на юге, за Становым хребтом, течёт большая богатая река… С тех пор уже более трёх с половиной столетий история эвенков на Амуре тесно связана с Россией и народами, её населяющими.

Немало воды утекло за это время, сменились политические системы, экономические уклады, культурные формации нашей страны. Не остались прежними и оленеводы-кочевники амурской тайги. Вместе с другими народами нашей общей Родины они разделили достижения и утраты, радости и горести, надежды и разочарования. Сменились поколения, однако народ, пройдя перевалы истории, сохранился. Конечно, прежних эвенков в их старинном «этнографическом» быте больше нет. Новые поколения амурских эвенков прокладывают новые тропы своей истории и культуры.

Многое в культуре больших и малых этносов отступает в прошлое, забывается и исчезает. Уходит в небытие плохое, освобождая душу народа от бремени негативной памяти, но, к сожалению, зачастую уходит и хорошее, обедняя духовное наследие этноса. Движение народов в потоке истории подобно движению льдин в весенний ледоход: оторвавшись от своих берегов, уходят они всё дальше вниз по течению, кружатся, сталкиваются между собой, крошатся краями, раскалываются на глыбы, теряя часть за частью былую целостность…

Безвозвратное погружение в пучину времени фрагментов культуры минувших поколений — неумолимая закономерность. Вольно или невольно такое происходит в истории каждого народа. Отменить этот процесс в целом невозможно. Культуру нельзя в целях сохранности подвялить и превратить в подобие *кукря* — сушёного мяса, которое эвенки укладывают в мешочек и берут в дальнюю дорогу. Однако вовремя увидеть ещё не утерянные составляющие этнической культуры, акцентировать их и сохранить хотя бы частично в меняющейся

культурной реальности — задача посильная. Научное исследование может внести в решение этой благой задачи полезный вклад.

В нашей книге мы обратимся прежде всего к тем пластам культуры эвенков, которые ещё не отошли далеко в прошлое, не утратили связь с современным укладом бытия и народной памятью. Мы постараемся выявить свидетельства живой традиции, длящейся в воспоминаниях, повествованиях, деятельности наших современников или ближайшего к нам старшего поколения. Разные проявления этой живой традиции зафиксированы учёными, этнографами, собиравшими материал в среде амурских эвенков, в таёжных экспедициях. Этнографические сведения из недавнего прошлого и настоящего вошли в книгу, составив её основное содержание. Это содержание дополнено архивными данными, отражающими прошлое народа, а также большой коллекцией фотодокументов, воссоздающих образ эвенков и реалии их жизни в XIX–XXI вв.

Появление этой книги стало возможным благодаря, прежде всего, трудам многих историков и этнографов прошлого — Л. И. Шренка, П. П. Шимкевича, С. М. Широкогорова, Г. М. Василевич и других. Особое значение для нашего издания имеет вклад замечательного археолога и этнографа А. И. Мазина, родившегося в Амурской области и исходившего тысячи километров по амурской тайге. Можно было бы назвать Анатолия Ивановича вдохновителем и соавтором многих разделов книги, её иллюстративного материала.

Внушительная часть материала представляет архивы и фонды Амурского областного краеведческого музея им. Г. С. Новикова-Даурского. В книге много фотодокументов из семейных архивов жителей эвенкийских сёл.

Значительный массив содержания книги составлен из воспоминаний и свидетельств амурских эвенков, которые стали не просто информантами, а в определённом смысле соавторами издания. Их речь звучит со страниц книги; не позируя, они присутствуют на фотографиях в типичной жизненной обстановке. Многие годы они помогали авторам собирать материал, принимали у себя дома — в посёлках или на стойбищах, сопровождали в тайге. Нужно отдать дань благодарности этим открытым душой и сердцем людям, носителям памяти и традиции, хранителям самобытного таёжного образа жизни.

Глава 1.
Эвенки Приамурья: кочевье по перевалам истории

1.1. Тунгусы XVII–XIX вв.

Этноним «эвенки» происходит от одного из самоназваний народа — эвэнки. Происхождение данного термина полностью не выяснено. Некоторые исследователи (В. А. Туголуков) считали этноним «эвенк» производным от китайского термина «уванъ», которым в китайских хрониках VII в. обозначались оленеводы, населявшие северо-восточное побережье озера Байкал. Другие учёные (М. Г. Туров) полагали, что понятие «эвенк» происходит от широко распространённой в тунгусо-маньчжурских языках лексемы «эвунки» (поперёк) и производного от этой лексемы слова «эвункин» («поперечноглазый», косой) [1].

Эвенк

В отечественной научной традиции XVII — начала XX вв. эвенков именовали тунгусами. О происхождении этнонима «тунгус» высказывались различные предположения. Например, поручик Орлов, исследовавший амурских тунгусов в 50-е гг. XIX в., полагал, что слово «тунгус» происходит от тунгусского кунгу, означающего «короткую шубу из оленьих шкур, сшитую шерстью вверх, которую обыкновенно носят эти инородцы». Другие исследователи считали, что данный этноним не русского и не эвенкийского, а, видимо, очень древнего центральноазиатского происхождения, и восходит он к дун-ху — от монгольского тунг — «лесные», либо к якутскому тонг уос — «люди с мёрзлыми губами», т. е. говорящие на непонятном языке [2].

---

[1] *Туров М. Г.* Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. — Иркутск, 2008. — С. 162.

[2] Подробнее об этом см.: *Орлов.* Амурские орочоны // Вестник Императорского русского географического общества. — СПб., 1857. Книга IV, Часть 21. №6. — С. 193; Народы Сибири. Этнографические очерки / Под редакцией М. Г. Левина. Л. М. Потапова. — М.–Л., Издательство Академии наук СССР, 1956. — С. 702; Полярная энциклопедия школьника «Арктика — мой дом». В 3-х т. Т. 3. Народы Севера Земли. — М., 2001. — С. 219; др.

Эвенкийская женщина. Рисунок, около 1840 г.

В XVII столетии, во время первого выхода русских к берегам Амура, тунгусы составляли здесь одну из самых многочисленных этнических общностей. Исследователи отмечают существование в Приамурье в данный период времени нескольких десятков тунгусских родоплеменных группировок, среди которых основными были негидальцы (амгуньские тунгусы), шамагиры, бирары, манегры (манагиры). Также здесь находились поселения улясинцев, колтагиров, дилкагиров, четелкогиров и представителей ряда других родов. Б. О. Долгих выделил среди тунгусских групп Приамурья две различные хозяйственно-территориальные общности — «зейских пашенных тунгусов» и «оленных тунгусов». К первым относились тунгусские роды Баягир, Шемагир, Ежегун, Дулган, проживавшие в бассейне реки Зеи, а также по её притоку — Селемдже. Общая численность «зейских пашенных тунгусов» достигала 1240 человек. Наиболее крупными родоплеменными группами «оленных тунгусов» были шамагиры, бирары, уиллагиры и манегры. Всего «оленных тунгусов» насчитывалось 2260 человек [3].

В XIX в. эвенки наряду с другими народностями тунгусо-маньчжурской группы составляли основу аборигенного населения Приамурья. По тер-

Тунгусы

[3] *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М., 1960. — С. 583, 611.

риториальному признаку, специфике хозяйственной деятельности и образу жизни эвенков Приамурья можно разделить на две большие группы: эвенки-оленеводы, населяющие северные районы Приамурья и юг Якутии, и эвенки-коневоды, проживавшие на небольшой территории южного Забайкалья и Приамурья, а также на смежных равнинных участках Северного Китая и Монголии. И те и другие наряду с общим названием «эвенки» сохраняли свои племенные и территориальные названия. У эвенков-оленеводов очень широко (от Забайкалья до Зейско-Учурского района) было распространено самоназвание орочоны. Среди эвенков-коневодов выделялись группы манегров (манягир) или кумарченов, бираров (бирарченов), солонов, хинганских орочонов.

Таким образом, в XVII — начале XX вв. эвенки не представляли собой единой этнической общности, а разделялись на ряд родственных (в языковом, культурном, религиозном, хозяйственном и территориальном отношении) племенных групп. Ниже речь пойдёт о наиболее многочисленных группах эвенков Приамурья XIX — начала XX вв.

1.2. Амурские орочоны

В XIX в. орочоны занимали обширные территории, расположенные вдоль левого и правого берегов верхнего течения Амура. Поручик Орлов установил, что на левом берегу Амура северной границей расселения орочонов являлся Яблоневый хребет, западной — верховья реки Амазар, а восточной — левый приток Амура река Ольдой. На правом берегу орочоны занимали пространство от места слияния рек Шилки и Аргуни до правого притока Амура — реки Албазихи (Омури), а также территорию в бассейне этой реки. Сохранились сведения и о том, что в 50–60-е гг. XIX столетия орочоны населяли берега рек Тунгир и Олёкма [4].

Исследователи Амурской области 90-х гг. XIX в. — А. В. Кириллов, Г. Е. Грум-Гржимайло, П. П. Шимкевич — встречали орочонов на левом берегу Амура и ниже устья Ольдоя — в устье Невера. Эти же исследователи отмечали, что с верховьев Ольдоя орочоны выходили в бассейн рек Гилюя и Ура (Уркана), спускаясь по ним к берегам Зеи [5].

Амурские орочоны ещё до заключения Айгунского договора с Китаем считались подданными Российской империи, относились к сословию «бродячих инородцев» и были обязаны уплачивать ясак.

В XIX в. орочоны вели кочевой образ жизни. Поселения амурских орочонов состояли из небольших конических шалашей и хозяйственных построек. Шалаши разделялись на два типа — летний и зимний. Лет-

---

[4] *Орлов.* Амурские орочоны // Вестник Императорского русского географического общества. — СПб., 1857. Книга IV, Часть 21. №6. — С. 193–194; АГО РФ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 14. Л. 83 (об.).

[5] *Кириллов А.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. — Благовещенск, 1894. — С. 301; *Грум-Гржимайло Г. Е.* Описание Амурской области. — СПб. 1894. — С. 373; *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 3.

Караван орочонов

ний шалаш устраивался следующим образом: на земле по окружности диаметром в 10—12 футов сооружался остов, состоящий из тонких шестов, скреплённых сверху обручем. Затем пространство между шестами покрывали берёзовой корой, оставив вверху отверстие для дымохода. Высота шалаша, как правило, не превышала девяти футов. Для входа в шалаш между шестами оставляли треугольное отверстие. Пол шалаша устилали ельником, вдоль стен располагались меховые постели, а также все хозяйственные и личные вещи.

Зимний шалаш по своей структуре был аналогичен летнему, только вместо тонких шестов при его сооружении использовали толстые, расколотые надвое еловые брёвна, которые плотно приставляли одно к другому, обсыпали снизу слоем земли, а сверху покрывали лосиными шкурами.

Помимо жилых сооружений орочоны строили специальные амбары для хранения запасов провизии, размещая их на четырёх высоких столбах для защиты от наводнений, мышей и собак.

В общественном устройстве орочонов сохранялись элементы родового строя. Общество делилось на устроенные по отцовской линии преемственности роды. К середине XIX в. орочонский род сохранял главным образом брачно-регулирующие и религиозно-обрядовые функции. Во главе рода находился староста. До 80-х гг. XIX в. старосты назначались русской администрацией согласно постановлению Сибирского комитета от 5 июня 1853 г., в соответствии с которым инородческий староста (старшина) обязательно должен был быть старше 21 года, иметь собственное хозяйство и вести добропорядочный образ жизни. В начале 80-х гг. эта должность становится выборной. Орочонские старосты избирались на общеродовых собраниях. Староста был наделён судебной и административной властью, имел собственную печать. Он был обязан выполнять распоряжения местных властей и обеспечивать своевременную уплату ясака. За добросовестное исполнение обязанно-

стей и заслуги перед Русским государством старосты орочонов награждались почётными подарками — парадными мундирами, кафтанами, именным оружием, медалями [6].

Вопрос о количестве и численном составе родов амурских орочонов в XIX в. до конца не прояснён. Согласно исследованиям Орлова, амурские орочоны в 50-е гг. XIX вв. разделялись на два рода: Нинагайский род, представители которого проживали на левом берегу Амура, и Шологонский род, занимавший территорию правого берега Амура. В Шологонском роду, находившемся под ведомством Усть-Стрелочного сотенного командира, насчитывалось 72 человека (40 муж.), 17 из которых несли ясачную повинность. Орлов сообщал также, что «ранее этот род орочон находился под управлением Якутского воеводы, но лет 30 тому назад (т. е. в 20-е гг. XIX в. — *Прим. авт.*) самовольно перекочевал на Амур». Нинагайский род также происходил из Якутии, но на момент проведения исследования Орловым он был подведомствен горбичевскому сотенному командиру. В этом роду насчитывалось 134 человека (68 муж.), из которых ясачную повинность несли 27 человек [7]. Таким образом, согласно сведениям Орлова, всего в двух родах орочонов насчитывалось 206 человек (108 муж. и 98 жен.). Очевидно, что данные о численном составе и количестве родов амурских орочонов, представленные Орловым, неполные. Так, по свидетельству старожила Амурской области Р. К. Богданова, в конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. в районах Игнашинского и Албазинского станичных округов кочевало не менее 4,5 тыс. орочонов. А в метрических книгах Албазинской Троицкой церкви за период с 1859 по 1869 гг. упомянуты названия 14 орочонских родов: Нинаганского, Никагирского (Шологонского), Боягирского, трех Бульдотских, Долмацкого, двух Кандыгирских, Долманкурского, Ажанкурского, Бутанкурского, Даганирского и Нюрманганского [8].

В начале 80-х гг. XIX в. по распоряжению генерал-губернатора Восточной Сибири среди амурских орочонов была проведена перепись населения. Согласно её данным, орочоны разделялись на 6 родов: Кандыгирский, приписанный к Амурской области, насчитывал 137 чел. (62 муж.); Кандыгирский, приписанный к Якутской области, — 132 чел. (70 муж.); Никагирский (Шологонский) — 154 чел. (80 муж.); Бульдотский (Булётский) — 275 чел. (137 муж.); Нинаганский (Нинагайский) — 158 чел. (81 муж.); Боягирский — 90 чел. (44 муж.). Всего в 6 родах насчитывалось 946 чел. (474 муж. и 472 жен.) [9].

---

[6] *Сем Ю. А.* Проблемы истории народностей южной части Русского Дальнего Востока (XVII в. — 1917 г.). Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. — Л., 1990. — С. 375.

[7] *Орлов.* Амурские орочоны // Вестник Императорского русского географического общества. — СПб., 1857. Книга IV, Часть 21. № 6. — С. 196–197.

[8] ГААО Ф. 15-и. Оп.1. Д. 173 Л.76; Д.136. Л.22–27.

[9] Сведения об оленных тунгусах (орочонах), ведущих кочевую жизнь в верховьях реки Амур, в Амурской области // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. — Иркутск, 1883. Т. IV. Вып. I. — С. 79.

Несколько иные данные о родовой организации амурских орочонов сообщает П. П. Шимкевич. По его сведениям, полученным от старосты Кандыгирского рода Ивана Антонова и орочонов других родов, в Амурской области в начале 90-х гг. XIX в. кочевало 8 родов орочонов (Боягирский, Нинаганский, Шологонский, первый и второй Кандыгирские, Буллоторский, Болдотский и Ново-Болдотский).

Боягирский род насчитывал до 200 чел. Орочоны этого рода кочевали по рекам Уркан и Ольдой и выходили к приискам Верхнеамурской золотопромышленной компании, в правлении которой они уплачивали ясак. Орочоны Нинаганского рода, численностью до 350 чел., были расселены главным образом в районе Джалинды, уплачивали ясак в Албазино. Точное количество представителей Шологонского (Соллогонского) П. П. Шимкевич не сообщил, отметив только, что «орочон этого рода более 300 юрт». Кочевья орочонов Шологонского рода располагались на китайской территории в бассейнах рек — Албазихи, Быстрой, Кумары, Тахе и Нонни. Первый и второй Кандыгирские рода объединяли около 400 орочонов, проживавших в долинах рек Зея, Нюкжа, Амазар. Орочоны данных родов уплачивали ясак в Амурской, Якутской и Забайкальской областях. Буллоторский род состоял из 500 чел., кочевавших в районе Джалинды и на китайской территории — в долине реки Албазиха. Болдотский (Бульдотский) и Ново-Болдотский рода насчитывали более 400 орочонов, расселявшихся в бассейнах рек Ольдой, Амазар, Гилюй. Всего, по сведениям П. П. Шимкевича, общее число амурских орочонов превышало 1800 чел. [10].

Родовая организация орочонов в XIX в. трансформировалась под воздействием этнических миграций, хозяйственного и социального развития. В результате действия данных факторов шло постепенное разложение родовых отношений, крупные родовые объединения орочонов разделялись на более мелкие сообщества родственников. Трансформация родовой организации приводила к возрастанию роли отдельной семьи. Семья становилась основной хозяйственной ячейкой общества и важнейшим социальным организмом. Перепись орочонского населения, произведённая в начале 80-х гг. XIX в., позволяет определить основные параметры семейного состава орочонов. Большинство кочевавших семей включали мать, отца и детей, и только некоторые орочонские семьи состояли из нескольких поколений родственников. В среднем орочонская семья состояла из 6 человек и объединяла представителей двух поколений: родителей и детей. Встречались у амурских орочонов и большие семьи, объединявшие от трёх до четырёх поколений родственников. Так, например, семья Самсона Маркова (Шологонский род) состояла из 30, а семья Якова Андреева (Бульдотский род) — из 26 человек.

---

[10] *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 13.

Перевозка орочоном ребёнка на олене

Наиболее распространённой формой брака у амурских орочонов было приобретение жены за выкуп. Замужняя женщина принадлежала семье мужа. Обычно брачный союз заключался в 15–16-летнем возрасте. Брачный возраст зависел от хозяйственной самостоятельности мужчины: ему позволялось жениться только тогда, когда он самостоятельно мог уплатить выкуп за невесту. Условленная сумма выплаты за невесту — калым — составляла от 15 до 30 оленей. Уплата калыма вследствие бедности часто производилась по частям, и пока калым не был выплачен, молодые проживали раздельно. Как только условленная сумма была уплачена, молодые отправлялись жить в дом родителей мужа. Начало совместной жизни отмечали свадебным пиршеством, на котором угощали гостей чаем, мясом, а иногда и водкой.

После смерти главы семейства молодожёны получали право жить отдельно и вести самостоятельное хозяйство. Чаще всего брак был моногамным. Случаи многожёнства были редкими и, как правило, имели место только в среде очень богатых орочонов. Орочонские семьи строились

Эвенкийский летник

на патриархальных началах. Имущество семьи наследовалось по мужской линии. Роль женщины сводилась к выполнению хозяйственных работ, приготовлению пищи и уходу за детьми.

Эвенк-орочон с гидой (копьём)

Главными занятиями амурских орочонов были оленеводство, охота и рыбная ловля. Важнейшую роль в хозяйстве орочонов играло оленеводство. Об этом мы можем судить на основании значения самого этнонима «орочон», который является производным от тунгусского слова «орон» — домашний олень. Олень являлся главным домашним животным орочонов. Он использовался в качестве транспортного средства, его мясо и молоко употреблялись в пищу, из шкур изготовляли зимнюю одежду, обувь и прочие предметы обихода.

В начале 80-х гг. в 6 родах амурских орочонов насчитывалось 1526 оленей. В среднем на одну семью приходилось 11 оленей, но их количество варьировалось в разных родах. Так, у орочонов первого Кандыгирского рода на одну семью приходилось 5 оленей, у орочонов второго Кандыгирского рода — 7, Никагирского рода — 16, Бульдотского рода — 12, Нинаганского рода — 15, Боягирского рода — 8. В некоторых семьях оленей было гораздо больше. Например, в семье Николая Абрамовича Маркова, состоявшей из 8 человек, содержалось 100 оленей [11].

В начале 90-х гг. XIX в. оленеводство у орочонов приходит в упадок. Причиной этого стала повальная болезнь оленей, которая, по сведениям П. П. Шимкевича, началась в 1892 г. на Алексеевском прииске близ Джалинды и распространилась оттуда по стойбищам орочонов Амурской и Якутской областей. О том, насколько сильный падёж оленей вызвала эта болезнь, свидетельствует следующий факт: орочоны Амурской и Якутской областей потеряли за два года более 5000 голов.

Резкое сокращение поголовья оленей крайне негативно отразилось на материальном благосостоянии амурских орочонов, а также обусловило

---

[11] Сведения об оленных тунгусах (орочонах), ведущих кочевую жизнь в верховьях реки Амур, в Амурской области // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. Иркутск, 1883. Т. IV. Вып. I. — С. 79–105; Азиатская Россия. Т. 1. — СПб., 1914. — С. 129; *Кириллов А.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. — Благовещенск, 1894. — С. 303–304.

трансформацию их традиционного хозяйственно-бытового уклада жизни. Часть состоятельных орочонов стали вместо оленей использовать в хозяйстве лошадей. Подобный переход отмечен П. П. Шимкевичем у орочонов, проживавших в районе Свербеевского и Сгибневского посёлков. Менее состоятельные орочоны, утратившие оленей и не имевшие возможности купить лошадей, поступали в работники к своим более удачливым соплеменникам или к русским промышленникам. Часть эвенков-орочонов начинают переходить к оседлому образу жизни.

Эвенк на лодке-оморочке

Лабаз-колбо с лодкой)

Помимо оленеводства и коневодства большую роль в жизни орочонов играли охота и рыбная ловля**.** Данные промыслы у орочонов имели сезонный характер. С наступлением весны и освобождением Амура ото льда орочоны выходили из тайги к его берегам и проводили здесь всё лето, стремясь запастись рыбой на зиму. Для ловли рыбы орочоны употребляли сети, а также особые крюки для лучения и самоловы. С первыми осенними заморозками эвенки-орочоны покидали Амур, следуя к верховьям его притоков — в места, богатые дичью и пушным зверем. Иногда во время зимней охоты они удалялись от своих летних жилищ на Амуре на очень значительные расстояния, совершая путешествия в верховья Зеи и далее, через Становой хребет, к притокам Лены. Для охоты наряду с огнестрельным оружием орочоны продолжали использовать лук и стрелы, копья, рогатины и прочий традиционный охотничий инвентарь. Объектом охоты были водоплавающая и боровая дичь, копытные и пушные звери. Из промысла пушных зверей наибольшее значение имел промысел белки. Как отмечал А. В. Кириллов, с конца октября и до начала декабря орочоны охотились исключительно за белками. Беличьи меха использовали для уплаты ясака. Так, по сведениям поручика Орлова, представители Нинагайского рода обязаны были выплачивать русскому правительству ясак в размере 12 белок в год. Помимо уплаты ясака, пушнина сбывалась рус-

Эвенк-охотник верхом на олене

ским, якутским и китайским купцам на специально устраиваемых для этого ярмарках в обмен на порох, свинец, домашнюю утварь и прочие необходимые в быту предметы.

В 50-е гг. XIX в. ежегодно в декабре такая ярмарка устраивалась в долине реки Ольдой, куда приезжали русские купцы из Аргуни. Подобная ярмарка в начале 70-х гг. XIX в. действовала на правом берегу Амура в орочонском стойбище Чёль. Православный миссионер Роман Цыренпилов отмечал, что на такую ярмарку для торговли и сбора подати с орочонов собираются от одной до двух тысяч человек русских, маньчжуров, дауров, китайцев и даже монголов, прибывающих из Цицикара. По словам миссионера, торговцы — русские казаки, даурские и китайские купцы — безжалостно спаивали и обирали орочонов, вводя их обманом в неоплатные долги, так что многие орочоны находились почти в рабской зависимости от своих кредиторов [12].

К началу XX в. в силу ряда негативных факторов (эксплуатация орочонов русскими и китайцами, истощение промысловых угодий, упадок традиционных форм хозяйства, и прежде всего оленеводства, эпидемии тифа, оспы и других инфекционных болезней) численность амурских орочонов резко сократилась. По свидетельству современников, вымерли целые роды. В 1900 г. общая численность орочонов, причисленных к районам Амурской области, составила 460 чел. (218 муж. и 242 жен.) [13].

---

[12] АГО РФ. Ф. 13 Оп.1. Д.14. Л. 84; *Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А., Аниховский С. Э.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. — Благовещенск, 2005. — С. 309— 311; ГААО Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 173 Л. 75.

[13] ГААО Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 173 Л. 75.

В целом этнические контакты орочонов в XIX в. с другими народами Приамурья оказали существенное влияние на хозяйственную, социальную и духовную сферу жизни амурских орочонов.

1.3. Манегры

Впервые русские познакомились с тунгусским племенем манегров в середине XVII столетия. В 1647 г. промышленник Григорий Вижевцов сообщил якутскому воеводе, что, находясь по коммерческим делам на реке Тугире (Тунгире), встретил там трёх «тунгусов-манигрей». По его информации, представители данного племени населяли северный и южный склоны Станового хребта, верховья рек Нюкжи и Уркана. Вижевцов также сообщал, что манегры ходят зимой на оленях на Шилку для торговли с даурами [14].

Вопрос об этимологии этнонима «манегры» не совсем ясен. Р. К. Маак по этому поводу писал: «Трудно определить происхождение имени "манягры", под которым это маленькое тунгусское племя известно у живущих на Амуре русских, так же как и слов "мангиры" и "минегри", означающих этот народ в некоторых сочинениях, например у Иакинфа. Ни под одним из этих имён они не упоминаются в китайской географии, где все кочующие народы верхнего Амура называются "оручон". Конечно, теперь манягры, по крайней мере те из них, которые живут по Амуру и сами себя называют "маняхыр", но, заимствовали ли они это имя у русских или уже прежде себя так называли? Замечу только, что и маньчжурам, которые называют этот народ вообще "аваньки", имя "манягры", как кажется, совершенно неизвестно» [15]. Л. И. Шренк, соглашаясь с тем, что этимология данного понятия не ясна, сомневается, что этот этноним имеет русское происхождение. По его мнению, русские не могли придумать такое название для народа в силу того, что оно не имеет в русском языке никакого смыслового значения. Л. И. Шренк полагал, что этноним «манегры» — тунгусского происхождения. Этим именем представители данного племени обозначали себя в контактах с русскими в XVII в., а также спустя два столетия — в XIX в. [16]. Точка зрения Л. И. Шренка относительно того, что этноним «манегры» является самоназванием, представляется наиболее убедительной. В настоящее время большинство этнографов разделяют и другое предположение Л. И. Шренка о том, что в конце XVII в., после выселения маньчжурами из Приамурья племён дауров, дючеров, гогулей и других народов, тунгусы-манегры двинулись на юг и расселились на опустевшей территории. По мере миграции манегров с севера на юг изменился характер их хозяйства: оленеводство

---

[14] Дополнения к актам историческим, собранным и изданным археографической комиссией. — СПб., 1848. Т. III. — С. 102.

[15] *Маак Р.* Путешествие на Амур, совершенное по распоряжению Сибирского отдела ИРГО в 1855 г. СПб., 1859. С. 68.

[16] *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. — СПб., 1883. — С. 183.

сменилось более эффективным в новых природно-климатических условиях коневодством [17].

В 50-х гг. XIX в. манегры занимали обширные территории, расположенные в верхнем и среднем течении Амура и его притоков. На Верхнем Амуре кочевья манегров располагались по обоим берегам Амура от устья Невера до устья Кумары. Манегры населяли также берега реки Зеи и её притоков (главным образом правый берег этой реки на пространстве между притоками Большая Пёра и Деп). На Среднем Амуре поселения манегров встречались по обоим берегам вплоть до реки Дичун (левый приток Амура, впадающий ниже станицы Раде). Встречались манегры и в долине реки Буреи.

К 90-м гг. XIX в. территория, заселённая манеграми на левом берегу Амура, несколько сократилась. Это обстоятельство стало следствием переселения части манегров в центральные районы Маньчжурии. В это время в верховьях Амура западной границей расселения манегров являлся посёлок Орловский. Северная граница распространения манегров в западной части Амурской области проходила по реке Гилюй. По берегам реки Зеи кочевья манегров встречались на пространстве от её устья до места впадения в неё реки Селемджи. По Селемдже манегры поднимались до Ульмы (достигая верховьев этой реки), а иногда и ещё выше — к устью реки Быссы. Ниже Благовещенска по Амуру северную границу расселения манегров составляли верховья рек Завитая и Пайкан. Ниже Буреи конные тунгусы не отходили от берегов Амура вглубь русской территории далее 50 вёрст. Восточной границей расселения манегров в Приамурье являлась станица Екатерино-Никольская.

В середине XIX в. манегры, в отличие от амурских орочонов, считавших себя подданными России, затруднялись однозначно определить свою государственную принадлежность. Русские чиновники отмечали, что манегры «…относительно своего подданства имеют самое смутное представление, считая себя русскими, когда они находятся ближе к русской водке на левом берегу Амура, и также искренне называют себя китайскими подданными, когда перешли на правый берег, чтобы раздобыть сунгарийского табаку» [18]. Во второй половине XIX в. сильное влияние на культурное, хозяйственное и социально-политическое развитие манегров оказал Китай. Р. К. Маак подчёркивал, что манегры, находясь в постоянных торговых отношениях с китайцами, маньчжурами и даурами, заимствовали от них множество слов, обозначающих различные принадлежности одежды, предметы роскоши, а также некоторые религиозные обычаи и обряды. А. В. Кириллов отмечал, что многие манегры хорошо знают маньчжурскую грамоту, а мужчины, по примеру граждан Китая, носят косу.

Следствием китайско-маньчжурского влияния стало то, что к концу XIX в. большинство манегров, проживавших на территории Амурской

---

[17] *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. — СПб., 1883. — С. 181.

[18] Цитировано по: *Дацышен В. Г.* Межконфессиональное взаимодействие в Приамурье во второй половине XIX — начале XX вв. // Религиоведение. 2002. № 4. — С. 129.

области, считали себя подданными Китайской империи. Взаимоотношения же манегров с русским населением складывались очень непросто. К представителям данной родоплеменной группы тунгусов русские жители Приамурья относились с осторожностью и недоверием. Так, Г. Е. Грум-Гржимайло отмечал, что «от постоянных сношений с китайцами и маньчжурами манегры утратили уже некоторые из тех качеств, которые делают столь привлекательным характер их соплеменников — тунгусов верховий Буреи и Зеи. Они лживы и лицемерны…» [19]. А. В. Кириллов также подчёркивал, что нравственность манегров невысока и что они не пренебрегают и воровством, особенно при посещении казачьих станиц. Известны также случаи, когда казаки устраивали облавы на манегров и не пропускали их вглубь русской территории к местам их охотничьих угодий.

Манегры в свою очередь также относились к русским с подозрением. Так, один из корреспондентов газеты «Амур» писал, что тунгусы, «живущие на правом берегу Амура, имеют табуны лошадей, но не нуждаются в наших деньгах и произведениях и не продают их (лошадей) нам» [20]. Несмотря на взаимное недоверие и подозрительность, русские и манегры осознавали выгоду торговли и добрососедских отношений. В 90-е гг. XIX в. манегры сбывали меха и другие продукты промысла не только купцам из Китая, но и русским казакам и промышленникам. Для этого они ежегодно собирались на притоке Зеи — реке Голубой, где устраивалась торговая ярмарка. Торговые контакты способствовали сближению с русскими. В 90-е гг. XIX в. П. П. Шимкевич отмечал, что все манегры-мужчины очень хорошо говорят по-русски. И всё же численность манегров, проживавших на территории России, на протяжении второй половины XIX в. продолжала сокращаться, а к началу XX в. манегры практически полностью переселились в Китай. Во многом этому способствовали китайские власти. Сохранились сведения о том, что в 1901 г. четыре китайских офицера во главе вооружённого отряда собрали русских манегров (всего 260 человек) на берегу Зеи (в 250 верстах ниже города Зея-Пристань), а затем увели их в Китай. Однако и после этого манегры продолжали заходить на территорию России. Так, в отчёте военного губернатора Амурской области за 1912–1913 гг. отмечается, что манегры в количестве 11 семей кочуют в бассейнах рек Деп, Тыгда и Гара [21].

В XIX в. в социальном устройстве манегров сохранялись родовые отношения. Как и у орочонов, основные функции рода сводились к регулированию брачно-семейных и религиозных отношений. П. П. Шимкевич упоминает в своём исследовании шесть родов манегров: род Манягир,

---

[19] *Грум-Гржимайло* Г. Е. Описание Амурской области. СПб., 1894. — С. 380.

[20] Корреспонденция // Амур, Иркутск, 1860. 9 февраля, № 6. — С. 88.

[21] *Сем Ю. А.* Проблемы истории народностей южной части Русского Дальнего Востока (XVII в. — 1917 г.). Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. — Л., 1990. — С. 321; Приложение к Всеподданнейшему отчёту Военного губернатора Амурской области за 1912–1913 гг. — Благовещенск, 1915. — С. 102.

кочевавший в верховьях Амура и по Зее; род Маллакур, который исследователь называет самым многочисленным и отмечает, что его представители встречались во всех местах проживания манегров; род Гурагир, члены которого проживали на правом берегу Амура ниже Айгуня; род Мокогир, с кочевьями, расположенными на русской и китайской территориях; и роды Дунингир и Ойлагир, охарактеризованные П. П. Шимкевичем как «весьма незначительные». Всего в начале 90-х гг. XIX в. в названных родах насчитывалось 1519 чел. Вместе с этим П. П. Шимкевич сообщает, что в глубине Маньчжурии кочуют и представители других родов манегров, заходящие далеко на юг — вплоть до Цицикара и Мэргэна [22]. Так, по сообщению командира Амурского казачьего пешего полубатальона войскового старшины Кузьминского, по правому берегу Амура от станицы Скобельциной до устья реки Сунгари кочевали до 40 семейств манегров [23].

Роды манегров управлялись выборными старшинами, утверждаемыми китайской администрацией. Ежегодно китайские чиновники из Айгуна и Сансина посещали стойбища манегров для сбора податей. При этом они, игнорируя запреты русской администрации, посещали и кочевья манегров, расположенные в пределах России. По сведениям А. В. Кириллова, китайские власти облагали налогом всех манегров в возрасте от 20 до 50 лет, кроме лиц неимущих и страдающих физическими недостатками. Размер ежегодной подати — одна соболья шкурка с человека [24].

Помимо уплаты податей манегры обязаны были проходить службу в китайской армии. П. П. Шимкевич отмечал, что встреченные им на Амуре манегры сами себя называли «китайскими пограничными казаками». Они рассказали русскому исследователю, что из каждого семейства один из мужчин обязан был поступить на службу в китайскую армию. Для подготовки к службе он направлялся на учёбу в Цицикар или Мэргэнь. Продолжительность учёбы составляла четыре года. По её окончании сдавался экзамен по военной подготовке и маньчжурской грамоте. Впрочем, от учёбы и службы можно было откупиться, и выходцы из состоятельных семей часто пользовались этой возможностью.

В XIX в. большинство родов манегров вели кочевой образ жизни. Их главными занятиями являлись коневодство, охота и рыбная ловля. Однако некоторые группы манегров переходили от кочевого к оседлому образу жизни. Так, манегры рода Гугагир вели оседлый образ жизни и помимо вышеназванных занятий занимались огородни-

---

[22] *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 14.

[23] *Назаров А. Ю.* Военно-статистический очерк Амурской области. // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. — СПб., 1888. Вып. XXXI. — С. 210.

[24] *Кириллов А.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. — Благовещенск, 1894. — С. 238.

чеством. П. П. Шимкевич сообщал, что поселения оседлых манегров располагались на правом берегу Амура напротив русских населённых пунктов — Помпеевка, Сторожевая, Сагибово, Касаткино, Поярково, Куприяново и Дим.

1.4. Бирары

Так же, как и с племенем манегров, русские впервые знакомятся с тунгусами-бирарами (бирарченами) в середине XVII в. Первые известия о бирарах сообщает Василий Поярков, который столкнулся с представителями этого племени в 1646 г., возвращаясь в Якутск из похода на Амур. По его сведениям, тунгусы-бирары густо населяли верховья реки Селемджи. Несколько позже, в 1661 г., Игнатий Милованов встретил бираров в нижнем течении Селемджи. Он также сообщал, что в местечке, расположенном при впадении Селемджи в Зею, дауры собирали с бираров ясак в пользу китайской казны [25].

Основываясь на сведениях русских первопроходцев и промышленников XVII в., Л. И. Шренк предположил, что в это время бирары занимали обширное пространство, включающее бассейны рек Буреи и Селемджи и их притоков. Наиболее многочисленным население бираров было на Бурее (Нюман-бира). С этой рекой, по мнению Л. И. Шренка, связано было происхождение имени «бирары» — «приречные жители» (от тунгусского «бира» — река). На Амуре бирары появляются позже — с конца XVII столетия [26].

В середине XIX в. бирары населяли берега Амура в его среднем течении. Восточную границу расселения бираров по левой стороне Амура представляла река Нижний Дичун, по правому берегу восточная граница проходила несколько западнее — по реке У (Уй), правому притоку Амура. На западе бирары граничили с даурами, маньчжурами и китайцами, компактно проживавшими в пределах так называемого «Зазейского района». Крайним западным поселением бираров была деревня Кадаган, расположенная на правом берегу Амура, неподалёку от маньчжурской деревни Хормолдзин (находилась в 40 верстах от Айгуна ниже по течению Амура). Помимо Амура бирары населяли бассейны рек Буреи и Селемджи [27].

По образу жизни и хозяйственной деятельности тунгусов-бираров можно разделить на две группы. Первую группу составляли западные бирары, проживавшие по соседству с маньчжурами, даурами и китайцами. Благодаря влиянию соседей бирары вели оседлый образ жизни.

---

[25] Дополнения к актам историческим, собранным и изданным археографической комиссией. — СПб., 1848. Т.III. — С. 53; *Спасский.* Сведения русских о реке Амур в XVII столетии // Вестник Императорского русского географического общества. — СПб., 1853. Ч. VII. — С. 40–41.

[26] Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Т. 1. — СПб., 1883. — С. 183.

[27] Там же. — С. 36–37.

Они селились небольшими посёлками на правом берегу Амура. Их дома напоминали по своему устройству китайские фанзы. Главными отраслями хозяйства оседлых бираров являлось земледелие и скотоводство. Они возделывали злаковые культуры — буду, гаолян, ячмень, занимались и огородничеством. Преобладающей отраслью скотоводства являлось коневодство.

Вторую группу составляли восточные бирары, продолжавшие вести кочевой образ жизни. Жили они в юртах, которые имели форму острого конуса и по своему устройству напоминали жилища орочонов и кочевых манегров, с тем отличием, что изготовлялись чаще всего из тростника. Главными занятиями бираров-кочевников являлись охота и рыбная ловля. Занимались они и коневодством — лошадь, как и у манегров, являлась для бираров основным транспортным средством. Предметы своего промысла бирары-кочевники сбывали маньчжурским и даурским купцам, а также русским казакам.

В XIX в. бирары, как и родственные им племена манегров, испытали сильное этнокультурное влияние традиций Китая. Р. К Маак писал: «Вообще те немногие члены племени бираров, которых мне удалось видеть, представляют в форме лица и в общем складе тела гораздо более сходства с маньчжурами, чем с живущими на Амуре орочонами. Точно так же в нравах, обычаях и в одежде этого последнего племени в настоящее время более всего сходство со своими западными соседями маньчжурами. Впрочем, многое в нём обличает также сходство с маняграми, с которыми бирары без сомнения составляли прежде один народ. Так, язык бираров, за исключением некоторых маньчжурских вкраплений, кажется мне совершенно тождественным с языком манягров» [28]. Может быть, благодаря этому обстоятельству бирары, как и манегры, во второй половине XIX в. большей частью переселились на территорию Китая. Так, С. К. Патканов, отмечая данный факт, писал: «Бирары, которых перепись населения (перепись 1897 г. — *Прим. авт.*) вообще не обнаружила, по всему вероятию в полном составе эмигрировали в Китай ещё в конце 50-х и 60-х гг. истекшего столетия» [29].

1.5. Эвенки северо-востока Приамурья

В XIX в. в Приамурье помимо орочонов, манегров и бираров встречались представители и других родоплеменных групп эвенков, заходивших сюда с севера и расселявшихся по берегам Амгуни, Буреи, Нимана, Селемджи, Зеи и других рек. К. Н. Дадешкелиани, исследовавший северо-восточные районы Амурской области в 1887 г., отмечал, что сюда тунгусы перекочевали в 30-е гг. XIX в. До этого они населяли южную

---

[28] *Маак Р.* Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела ИРГО в 1855 г. — СПб., 1859. — С. 110.

[29] *Патканов С.* К. Опыт географии и статистики тунгусских племён Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. — СПб., 1906. Ч. 1. — С. 12.

Эвенки на стойбище

часть Якутии и равнину реки Уда. Причиной перехода тунгусов на юг, по мнению исследователя, стало обеднение мест их проживания пушным зверем. Всего в данный период времени в Амурской области насчитывалось до 3500 тунгусов — переселенцев из Якутии [30]. В административном отношении они принадлежали к родам Якутского ведомства — Бытальскому, Эженовскому (Ежанскому), Кангалатскому и к родам Удского ведомства — Бэтненскому, Лалигирскому, Шерскому. Наиболее многочисленная группа тунгусов — выходцев из Якутии (более 1000 человек) в 90-е гг. XIX в. населяла берега Буреи и её притоков. С Буреи тунгусы переходили на Амур. П. П. Шимкевич отмечал, что они встречались на Среднем Амуре, начиная от посёлка Пашково до посёлка Головинского (этот посёлок находился в 721 версте ниже Благовещенска) [31].

Спустившись на юг, почти все тунгусы сохранили кочевой образ жизни, заменив оленей лошадьми. Значительную роль в хозяйственной жизни большинства тунгусов играл промысел пушного зверя. В охотничий сезон (осень — зима) тунгусы промышляли пушного зверя по всему северо-востоку Амурской области, собираясь к весне на реках Ниман и Умальта, где ежегодно устраивались крупные торговые ярмарки.

Во второй половине XIX в. в хозяйственной жизни тунгусов произошли изменения. Проживая вблизи золотых приисков, тунгусы оставляли пушную охоту и другие традиционные занятия и поступали на службу в золотопромышленные компании проводниками, занимались старательскими работами, выполняли подряды по доставке почты, перевозке грузов, заготовке дров, сена, угля. По данным П. П. Шимкевича, в 1894 г. старательскими работами был занято 65 семейств тунгусов, проживавших в бассейне Буреи. С мая по сентябрь 1894 г. ими было вырабо-

---

[30] *Дадашкелиани К. Н.* Часть Амурской области между рр. Буреей и Амгунью, исследованная в 1887 году // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. — СПб., 1888. Вып. 32. — С. 270.

[31] *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 11–12.

тано золота на сумму 39 тыс. руб. Значительный доход давали тунгусам и другие занятия. Так, на перевозке грузов, заготовке сена, дров и угля для Ниманской золотопромышленной компании в 1893 г. тунгусы выручили около 50 тыс. руб. [32]. Некоторые тунгусы (особенно молодые) занимались запрещённой русской администрацией деятельностью — хищнической добычей золота, доставкой спирта на золотые прииски. Новые виды деятельности, высокие заработки, тесные контакты с приискателями способствовали тому, что в быту тунгусов Буреи произошли значительные изменения. «Я никогда не забуду, — писал П. П. Шимкевич, — свою первую встречу с тунгусами на Чикундинском складе на Бурее… 15 июня (1894 г. — *Прим. авт.*) мы прибыли на Чикунду, и я, узнав, что недалеко от склада находятся юрты тунгусов, поспешил к ним; сцена, которую я застал в полуоткрытой юрте, поразила меня своею неожиданностью: хозяйка юрты кормила грудного ребёнка швейцарским молоком «Нестле», тунгус, лет семнадцати, в лакированных сапогах и плисовых шароварах, ел лимонный сахар, делая при этом невозможные гримасы, перед остальными стоял чай и коробка хорошего табаку, — тунгусы свёртывали папироски из французской рисовой бумаги» [33]. Изменились не только быт и образ жизни тунгусов, но также их нравы и привычки. Современники отмечали, что старательские работы, «хищничество» развили в инородцах такую же лихорадочную алчность, каковая наблюдается у приисковых рабочих. Среди тунгусов распространились азартные карточные игры, воровство, пьянство.

Таким образом, вовлечение части тунгусского населения северо-востока Приамурья в орбиту хозяйственной деятельности золотопромышленных компаний в значительной степени способствовало трансформации его традиционного образа жизни и хозяйственного уклада. Этому же содействовали контакты тунгусов с русскими крестьянами и казаками. В результате тесного соседства русских с тунгусами возникали смешанные браки. Сохранились сведения о нескольких таких семейных союзах. Так, в 80-е гг. XIX в. казак Удской казачьей команды Василий Татарников, 36 лет, женился вторым браком на дочери тунгуса Удского округа Михаила Конгохова, девице Ирине, вступавшей в первый брак в возрасте 20 лет. В 1903 г. тунгус Удской округи Бутарского рода Тимофей Миронов, 21 года, вступил в первый брак с дочерью крестьянина Павла Щеколева, девицей Параскевой, 19 лет. Как отмечает Ю. В. Аргудяева, в целом в дореволюционный период подобные браки были единичными, но они, безусловно, способствовали сближению русского и коренного населения [34].

В XIX в. часть тунгусского населения под влиянием выходцев из России переходила к оседлому образу жизни и земледелию. В отчёте во-

---

[32] *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела императорского русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 10.

[33] Там же. — С. 10–11.

[34] *Аргудяева Ю. В.* В. К. Арсеньев — Путешественник и этнограф: Русские Приамурья и Приморья в исследованиях В. К. Арсеньева: материалы, комментарии. — Владивосток, 2007. — С. 109.

енного губернатора Амурской области за 1888 г. отмечалось, что одно из тунгусских племён, числящееся в податях Якутской области, заявило о желании заняться хлебопашеством на реке Селемдже. Это желание было одобрено русской администрацией, и тунгусам было предоставлено в пользование «казённой земли столько, сколько они смогут действительно обработать» [35].

Особенно тесными и интенсивными в северо-восточной части Приамурья были хозяйственные и культурные контакты между тунгусами и якутами. Ещё в первой половине XIX века А. Ф. Миддендорф заметил, что вслед за тунгусами-охотниками из Якутии в Приамурье двинулись предприимчивые якуты-торговцы. По сведениям этого путешественника, в 1854 г. по обе стороны Зейского и Буреинского хребтов вели торговлю 26 якутов, большинство из них кочевали по тунгусским стойбищам, а некоторые проживали оседло в Инкане (на реке Селемдже) и в верховьях реки Ниман. В 90-е г. XIX в. в Приамурье постоянно находилось до 500 якутов, занимавшихся подрядами и торговлей, промыслом пушного зверя и оленеводством. Большая часть их жили в тунгусских кочевьях. В условиях совместного проживания тунгусов с якутами нередкими были этнические смешанные браки. П. П. Шимкевич писал по этому поводу, что «…в настоящее время зачастую можно встретить у якута жену тунгуску и наоборот. Факт этого смешения небезынтересно отметить теперь, так как, судя по возрасту детей в таких семействах, смешение началось уже более двадцати лет назад. Якуты, поддерживающие постоянное сношение с Якутском и этим сохраняющие свои бытовые черты, распространили своё влияние на дикарей тунгусов, которые забыли многое из своих

Эвенкийская семья в посёлке, начало XX в.

[35] Обзор Амурской области за 1888 год. — Благовещенск, 1889. — С. 2.

обычаев» [36]. Часть якутских промышленников и торговцев Приамурья постоянно жили на реке Ниман, образуя торговое поселение, известное под названием Ниманского инородческого собрания. Ниманское собрание состояло из 20 дворов, в поселении имелись церковь и школа. Церковь была построена на средства купца Тимофея Павлова. Жена Тимофея Павлова содержала школу, размещавшуюся в берестяной юрте. При посещении её П. П. Шимкевичем в ней обучались три девочки и восемь мальчиков — якутов и тунгусов, изучавших русский язык, арифметику и Закон Божий. Последний предмет преподавал священник-миссионер, один раз в неделю заезжавший с приисков.

Эвенк в русской одежде. Начало XX в.

Ежегодно в апреле в Ниманском собрании устраивалась крупнейшая в Приамурье торговая ярмарка, к которой тянулась целая сеть оленьих троп от самых отдалённых стойбищ буреинской тайги. Якутские купцы (наиболее известные и состоятельные — Филипп Лепчиков с сыновьями, Михаил Жирков, Афанасий Жарков, Тимофей Павлов, Михаил Божиданов) к осени каждого года везли из Якутска в Ниман товары караванами, состоящими из нескольких сотен оленей. Здесь они продавали товар торговцам-посредникам, которые развозили его по разбросанным в тайге тунгусским стойбищам. Собрав у тунгусов в течение зимы их промысловую добычу, главным образом меха соболей, белок, лисиц, хорьков, выдр, медвежьи шкуры, торговцы к апрелю возвращались в Ниман. Помимо купцов, которых в апреле собиралось до четырёх десятков человек, на ярмарку съезжалось около сотни семей тунгусов. Торговые собрания действовали не только в Нимане, но и в других местах Приамурья. Так, в XIX в. широкую известность имели Буруканская ярмарка (в бассейне реки Тугур), Сулукская ярмарка (в бассейне Амгуни), торговые собрания на реках Инкан (бассейн Селемджи), Учур (приток Алдана), Умальта (приток Буреи), Большая Бира (приток Амура). Крупные ярмарки проводились дважды в год (6 декабря и 1 марта) и в поселении Коттон. Здесь торговлю с русскими

[36] *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. Т. 1. Вып. 1. — С. 6.

казаками и якутскими купцами вели 25 семейств тунгусов, состоящих в ведении старшины Биринского улуса [37].

Ярмарочная торговля носила преимущественно меновой характер, тунгусы взамен пушнины получали от торговцев (в основном якутов и русских казаков, отставных солдат и крестьян) продукты (масло, пшеничную муку, соль), а также ткани, ружья, свинец, порох и другие предметы хозяйства и быта. При этом, как правило, купцы, с одной стороны, существенно занижали цену на меха, получаемые от тунгусов, а с другой — передавали тунгусам свои товары по двойной, а иногда и тройной цене. Такая торговля вела к тому, что тунгусы попадали в долговую зависимость от якутских торговцев. К. Н. Дадашкелиани отмечал, что на всём северо-востоке Амурской области не было ни одной тунгусской семьи, которая не имела бы долга перед каким-либо якутским купцом в сумме от 100 до 600 рублей. Для фиксации долга и обеспечения расчётов между тунгусами и якутами использовались специальные приспособления. Роль вексельной бумаги выполняла узкая продолговатая доска, на которой были вырезаны различные фигуры, означавшие сумму долга. Так, например, горизонтальная, поперечная черта означала сумму долга в один рубль, наклонная черта — пять рублей, крест из наклонных линий — десять рублей и т. д. После записи суммы долга при помощи таких знаков доска раскалывалась по длине на две половины. Одна половина хранилась у кредитора, другая — у должника, тем самым устранялась возможность совершить подлог. П. П. Шимкевич писал, что торговцы-якуты сетовали ему на то, что тунгусы, за отсутствием средств, выплачивали долги очень медленно. Общая сумма долга тунгусов якутским купцам в 90-е гг. XIX в. достигала 90 000 рублей.

В целом, завершая рассмотрение отношений тунгусов и якутов на северо-востоке Приамурья, можно сделать вывод о том, что вследствие близкого соседства и постоянных совместных перекочёвок, тесных хозяйственных и бытовых контактов, этнически смешанных браков тунгусы постепенно ассимилировались с якутами. Ассимилятивные процессы, являвшиеся следствием всесторонних контактов тунгусов и якутов, способствовали формированию общности духовной культуры двух народов.

По мере всё более плотного заселения Приамурья во второй половине XIX — начале XX вв. народами многонациональной Российской империи межэтнические браки эвенков становились всё более разнообразными. Демографические диспропорции первых десятилетий освоения Дальнего Востока российскими подданными, связанные с преобладанием в составе переселенцев мужского населения, способствовали тому, что эвенкийские невесты уходили в замужество в русские, украинские, белорусские и иные в этническом отношении семьи. Процесс смешения, взаимной метисизации уже в начале XX в. имел свои явные следствия во внешнем облике, образе жизни и культуре населения таёжных просторов Амурской области.

---

[37] ГААО Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 189. Л. 1–10.

1.6. Советский период истории

В годы советской власти произошли крупные изменения в укладе жизни эвенков. Эти изменения развивались в русле общих процессов преобразования российского общества в направлении построения социализма и создания «новой исторической общности» — советского народа.

В 20-е — начале 30-х гг. XX в. большинство эвенкийских семей (родов) ещё продолжали кочевать в тех местах, где пасли оленей их предки. У них сохранялись традиционные виды хозяйственной деятельности и формы взаимоотношений. Собственность была трёх типов. «К коллективной собственности относились заездки для ловли рыбы, лодки, лабазы для продуктов и вещей, добытая совместно мясная и рыбная пища. Семейной собственностью считались святыни типа наму, амулеты-сэвэкичан, кремни, огниво, крюки для подвешивания котлов и олени. В личной собственности у каждого взрослого мужчины имелись ружьё, пальма́, лыжи, собака и олени, которыми он наделялся либо при рождении, либо при достижении определённого возраста. Он полностью распоряжался своими оленями и мог их кому угодно продать или подарить. У женщин личным имуществом считалось приданое и орудия труда. При разделе все личные вещи оставались у хозяина и споров по их поводу не возникало» [38].

Основу социальных отношений составляли общинные начала, на которых держался эвенкийский коллектив. «Его члены совместно выпасали оленей, охотились на крупного зверя, идущего в пищу, ловили рыбу, отмечали традиционные родовые обряды сэвэкан и синкелаун. Внутри коллектива действовали обычаи взаимопомощи и раздачи добытого на охоте мяса (нимат). Производственные коллективы имели своих шаманов и кузнецов, возглавлялись старшинами, управление хозяйственными делами являлось коллегиальным. При этом каждая семья вела хозяйство индивидуально — самостоятельно промышляла пушнину, приобретала и потребляла покупные продукты. Совместно добытые продукты делились» [39].

В этот период эвенки ещё сохраняли не только традиционный уклад жизни, но и свой язык, фольклор и религиозные верования, обряды.

Коренные изменения в укладе жизни амурских эвенков по большей части начались под влиянием проводимой в 30-х гг. XX в. государственной политики коллективизации. В разных районах области были образованы сельхозпромысловые артели, экономической основой которых стали изъятые из личной собственности стада оленей. Эвенки во всё более возрастающем числе были вынуждены поселяться в специально созданных для этого национальных сёлах, где сосредоточивались властные и экономические рычаги управления оленеводами и охотниками. Дети

---

[38] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1992. — С. 11–12.

[39] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1992. — С. 12.

Основательница села Усть-Нюкжа М. Фёдорова (в центре)

работавших в артелях таёжников были помещены в интернаты, и многие родители, не выдерживая разлуки с детьми, перебирались в сёла, где их зачастую ожидала печальная участь — многие из них умирали от алкоголизма и заболеваний, ранее не известных таёжным кочевникам.

Положительной стороной этих противоречивых процессов был свободный доступ эвенкийской молодёжи к образованию всех уровней, резкое улучшение медицинского обслуживания как людей, так и оленей. Безграмотность и страшный бич прошлого — эпидемии, выкашивавшие в прошлом поголовно многие семьи и их стада, — становились редкостью, а со временем практически исчезли. Массовый голод тоже становится крайне редким гостем эвенкийских кочевий. Государство, советский общественный строй принимают на себя заботу о сохранении жизни таёжных кочевников и переустраивают основы их существования так, как в то время представлялось наиболее прогрессивным и перспективным.

В эти годы существенно меняются маршруты перекочёвок многих родов и семей. Масштабное освоение Дальнего Востока в ходе индустриализации страны, резкое расширение лесозаготовок и золотодобычи, строительство дорог и посёлков потеснили некоторые семьи с прежних угодий. Определённую роль сыграло также введение в предвоенную пору жёсткого пограничного режима вдоль Амура. Ряд эвенкийских родов были вынуждены откочевать дальше от границы, от старых стоянок и от родственников, кочевья которых остались на другом берегу Амура, во враждебном СССР государстве Маньчжоу-го. С этого времени тропа истории амурских эвенков, живущих на российской территории, и тропа истории эвенков Северо-Восточного Китая расходятся в разные стороны…

Строительство домов в с. Усть-Нюкжа.

Поселившись во вновь образованных посёлках, работая в совхозах и колхозах, эвенки

Тоска по таёжной жизни. А. П. Николаева в чуме, установленном возле избы, с. Усть-Нюкжа

начали заниматься нетрадиционным для них типом ведения хозяйства — земледелием: на разработанных целинных полях стали выращивать овёс, картофель, морковь и другие сельскохозяйственные культуры. Однако при этом частично сохранялись и традиционные эвенкийские типы хозяйствования — так, основными источниками прибыли в основанных в эвенкийских посёлках сельскохозяйственных предприятиях всегда являлись оленеводство и охота. Кроме того, в рамках совхозов стало развиваться клеточное звероводство — эвенки научились разводить лис-чернобурок, соболей и других пушных зверей. Всё это существенно изменило положение эвенкийской женщины. Традиционно у женщины был один удел — чумработницы, занятой

Интернат, с. Усть-Нюкжа

Приём пушнины с. Усть-Нюкжа

Звероферма, с. Усть-Нюкжа

Пошив изделий из оленьих шкур, с. Усть-Нюкжа

Новый быт эвенкийских посёлков, с. Усть-Нюкжа

домашним бытом, рождением и воспитанием детей, заготовкой дикоросов. Частичным исключением из этого правила были женщины-шаманки, совмещавшие женский труд с культовой практикой. Новые условия жизни открыли перед эвенкийками новые сферы занятости — в образовании, медицине, сельском хозяйстве, — которые существенно разнообразили и облегчали участь женщин. Неудивительно и естественно, что многие эвенкийские девушки начинают предпочитать занятость в посёлках более тяжёлому и опасному труду таёжной кочевницы. Психологические и физиологические особенности женщин вместе с социальными факторами являются одной из главных причин усиления тенденции к оседлому образу жизни. Кочевое существование чем дальше, тем больше становится в эвенкийской среде уделом мужчин.

В ряде эвенкийских посёлков для обеспечения женской занятости и развития местного производства были открыты мастерские по пошиву национальных изделий из оленьего меха — шуб и унтов, шапок и рукавиц, спальников и сумок. Это национальное ремесло эвенков очень пригодилось в годы Великой Отечественной войны: на фронт отправляли тёплую одежду, которая спасала от самых лютых морозов.

Многие эвенки пополнили ряды Советской Армии, став отважными фронтовиками. Немалая их часть отдали свои жизни во имя Победы. Так, в с. Усть-Нюкжа на фронт был призван 141 житель, из них 102 солдата навсегда остались на полях сражений.

Прошедшие войну эвенки возвращались домой с боевыми наградами и опытом армейского братства, соединившего в единое целое многие народы огромной страны, — Е. М. Мальчакитов, Е. П. Николаев и другие.

Егор Петрович Николаев закончил войну в Берлине, был награждён многими медалями и орденами. В родную Усть-Нюкжу он вернулся только в 1948 г. после демобилизации. После войны эвенк-фронтовик много трудился оленеводом, охотником. К боевым наградам добавились орден Трудового Красного Знамени, медали участника ВДНХ (1955–1956 гг.), «Ветеран труда». Егор Петрович Николаев прожил долгую жизнь (1923–2009). Односельчане хранят светлую память об этом человеке и о всех других, кто защищали общую Родину.

Егор Петрович Николаев (1923–2009), солдат, дошедший до Берлина

Е. П. Николаеву и всем односельчанам, победившим в Великой Отечественной войне, посвящается…

ВЕТЕРАН

В Усть-Нюкже дедушка Егор
Знаком и взрослым, и ребятам.
Гордятся знатным земляком —
В Берлине был он в сорок пятом.
Лавиной огненной война
И наши сопки опалила,
Усть-Нюкжа многих в годы те
На бой кровавый проводила.
Охотник молодой Егор,
Тайгу любивший больше жизни,
Был брошен в грохот, в смертный бой —
Туда, где нужен был Отчизне.
Судьба военная его:
Мосты, понтоны, переправы,
Десятки ручейков и рек
И «берег левый, берег правый…».
Под артогнём и шквалом бомб,
В воде по пояс — в зиму, в лето, —

Чтобы войска пройти могли,
Всё чаще ночью — до рассвета.
Егор с друзьями сваи бил,
Таскал вручную доски, брёвна,
Мосты на реках возводил —
Те реки до сих пор он помнит.
Простой солдатский труд его,
Труд, только с подвигом сравнимый,
Медалями отмечен был
И орденами боевыми.
Он жизнь любил, а жизнь — его,
Он жив остался и, впридачу,
В Берлине в майский тёплый день
Егору выпала удача:
В чужой столице, средь руин,
Увидел что-то он такое,
Что сразу вспомнил отчий дом,
Звук ветра над родной тайгою.
И не поверить, не понять!
Среди огня, стрельбы и воя
Навстречу движется земляк,
Лицо знакомое, родное…
Так в мае, в тот победный год,
В Европе, под берлинским небом,
От эвенкийских слов простых
Запахло стлаником и снегом.
И два Егора обнялись…
Кругом стреляло-грохотало,
А тёзкам показалось: жизнь
Вот здесь берёт своё начало!

Ольга Плотникова,
с. Усть-Нюкжа

В послевоенные годы эвенки содействовали освоению Дальнего Востока — перевозили на оленях различные грузы при строительстве дорог и прокладке линий связи, шили для строителей БАМа спальники из оленьего меха, выдерживающие пятидесятиградусные морозы, снабжали мясом приисковые и лесозаготовительные бригады, и т. д. Эвенкийский совхоз «Ленин-октон» был одним из самых крепких хозяйств Амурской области. Кроме того, именно эвенки были проводниками геологических и других разведывательных экспедиций — кто, как не эвенк, чьи предки издавна кочевали по Амурской земле, мог лучше ориентироваться в глухой, непроходимой тайге? Замечательный образ Улукиткана, эвенка — проводника геодезической партии, работавшей в тяжелейших условиях конца 40-х — начала 50-х гг. над картографированием Станового хребта, был выведен Гр. А. Федосеевым в его художественно-этнографических произведениях «Тропою испытаний»

Село Ивановское, 1971 г.

и «Смерть меня подождёт». В 60–70-е гг. буйными темпами стало развиваться оленеводство: стада стали многотысячными, забои оленей проводились массово — по 200–300 голов за раз. Улучшились условия жизни оленеводов — для них в тайге были выстроены стационарные дома («бараки»), а связь каждой отдельной оленеводческой бригады с посёлком поддерживалась через рацию. Регулярно в бригады летали вертолёты, поставляя необходимые вещи и продукты питания. Специальные вертолётные рейсы организовывались и для обмена оленями между оленеводческими бригадами Амурской области, Якутии, Хабаровского и Приморского краёв — во избежание вырождения породы вследствие инбридинга. Регулярно проводилась вакцинация поголовья оленей против распространённых «оленьих» болезней — копытки, укусов подкожных и носоглоточных оводов и т. д. Однако в таком крупномасштабном оленеводстве были и свои недостатки: многотысячные

Собрание оленеводов, с. Ивановское, 1971 г.

Самолёт в эвенкийском селе Усть-Нюкжа

В школьном уголке истории, с. Ивановское, 1971 г.

Знание — сила. с. Ивановское, 1971 г.

Юный оленевод, с. Ивановское, 1971 г.

стада начисто вытаптывали пастбища с ягелем, который, как известно, восстанавливается чрезвычайно медленно — миллиметр в год. Год за годом пастбища истощались, бригады оленеводов уходили от посёлков дальше в тайгу, но это лишь отсрочивало неизбежные в данных условиях проблемы кормовой базы.

1.7. Хребты современной истории

«Золотой век» амурского оленеводства постепенно сменился тяжёлым кризисом 90-х гг.: нестабильная экономическая обстановка, практическое отсутствие финансирования, прекращение выдачи пособий на оленей и зарплат оленеводам, безработица, идейно-психологическая ситуация девальвации базисных ценностей — коллективизма, взаимопомощи, равенства, уважения к труду — особенно сильно сказались на жизни эвенков. Одно за другим стали разваливаться оленеводческие хозяйства, поголовье оленей резко сократилось — отчасти в связи с отсутствием регулярной вакцинации, но в большей степени из-за того, что людям попросту было нечего есть. Сократилась численность эвенков — болезни, алкоголизм и возросший уровень самоубийств сделали своё дело. «В одном только «Ударнике», в посёлке Бомнак, в 90-е гг. от ударов судьбы ушли из жизни 22 оленевода — молодые здоровые мужики. Причины такого шага разнообразием не балуют — суицид либо несчастный случай», — вспоминает Елена Григорьевна Колесова, глава родовой общины «Улукиткан» (пос. Бомнак, Зейский район). Общая экономическая анархия, отсутствие прочной законодательной базы способствовали тому, что земли, на которых традиционно кочевали и охотились эвенки, стали частично переходить в руки многочисленных предпринимателей, занимающихся золотодобычей и лесозаготовкой, которые стали безнаказанно разорять лесные массивы, загрязнять реки, не утруждая себя рекультивацией почвы и соблюдением элементарных экологических норм. В итоге экология в районах традиционного обитания эвенков значительно ухудшилась, были уничтожены многие пастбища, на которых эвенки веками осуществляли выпас оленей, повысился уровень заболеваемости населения.

С другой стороны, резкое сокращение дотаций, за счёт которых до начала 90-х гг. в значительной мере держалась экономика оленеводческих коллективных хозяйств, способствовало возвращению некоторых семейных групп к традиционному таёжному быту. Оставленные без помощи государства, эвенки стали заводить частных оленей, кочевать небольшими группами со своими стадами (в среднем по 20–30 оленей) в надежде, что природа-мать прокормит в тайге оленевода-охотника. Эта глубоко укоренённая в психологии многих амурских эвенков надежда на природу способствовала выживанию наиболее трудоспособной части этноса и его адаптации к новой социально-экономической ситуации.

В Амурской области ныне насчитывается около 1300 эвенков, большая их часть живут в пяти сёлах: Бомнак Зейского района, Ивановское

Празднование Дня оленевода в с. Ивановском, 2007 г.

Селемджинского района, Усть-Уркима, Первомайское и Усть-Нюкжа Тындинского района. Несколько эвенкийских семей административно связаны с селом Майским Мазановского района, но кочуют в тайге в верховьях реки Норы. Далеко не всё население ведёт традиционный для эвенков образ жизни — лишь около половины из них, подобно своим предкам, разводят оленей, охотятся в тайге, считая её своим домом. Большинство эвенков живут в посёлках, в достаточно благоустроенных домах, работают на приисках, в школах, детсадах и сельских администрациях, а говорят преимущественно на русском языке. Статистика управления традиционных отраслей севера Амурской области, по данным на 2011 г., показывает, что традиционные отрасли хозяйствования эвенков (оленеводство, промысловая охота и рыболовство) по-прежнему являются основными видами их хозяйственной деятельности, основой экономики и культуры, главными источниками доходов и обеспечивают основную занятость. В данных отраслях хозяйствования заняты 42% эвенков трудоспособного возраста, в том числе доля занятых в оленеводстве составляет 27% от числа всех занятых, в промысловой деятельности — 15%. Более трети трудоспособных эвенков заняты в социальной сфере (образование, здравоохранение, культура), остальные — в других отраслях экономики.

В начале XXI в. социально-экономическая и культурная ситуация в районах компактного проживания эвенков постепенно стабилизировалась и даже в определённой мере, в сравнении с недавним прошлым, улучшилась. По данным управления традиционных отраслей севера

Амурской области, в 2007 г. в сравнении с 2006 г. впервые за последние десятилетия зафиксирован незначительный — на 1,2% — прирост эвенкийского населения. В 2010 г. численность эвенков по сравнению с 2009 годом увеличилась на 2,1%. На региональном уровне сформированы и осуществляются целевые программы поддержки эвенкийских общин, выделяются субсидии на строительство жилья, ремонт школ и других общественных зданий, поддержку оленеводства и другие нужды.

Постановлением правительства области от 19.08.2010 № 453 утверждена долгосрочная целевая программа «Развитие традиционных отраслей хозяйствования, промыслов и национальной культуры КМНС Амурской области на период 2011–2015 гг.». В 2010 г. на поддержку северного оленеводства предоставлены субсидии в размере 15,41 млн руб. (против 4,98 млн руб. в 2009 г.), в том числе из федерального бюджета — 1,13 млн руб., областного — 14,28 млн руб. Размер субсидии, предоставленной из областного бюджета на одну голову оленя, в 2010 г. по сравнению с 2009 г. возрос более чем в 3 раза. Субсидирование оленеводства положительно отразилось на развитии отрасли, в результате с 2007 г. прекратился спад численности оленьего поголовья. Общая численность оленей в 2009 г. к уровню 2008 г. увеличилась на 1,3%, в 2010 г. к уровню 2008 г. — на 4,3% и на 1 января 2011 г. составила 6921 животное. За этими возросшими показателями стоят, конечно, не только субсидии, но также добросовестный, тяжёлый труд таёжных жителей и усилия местных руководителей эвенкийских посёлков, общин и хозяйств.

Укрепилась организация этнических (родовых) общин, между ними в рамках Ассоциации коренных народов севера Амурской области растёт взаимодействие: регулярно раз в два года проводятся встречи эвенков разных посёлков в форме народного праздника «Бакалдын», в ходе

Эвенкийский танцевальный ансамбль «Гудяй Дуннэ», с. Усть-Нюкжа, 2009 г.

Подрастающее поколение эвенков — каким оно будет?

которого проводятся обряды «Кормление огня», «Проводы на охоту», конкурсы «Меткий стрелок». «Лучшая хозяйка чума», «Эвенкийская национальная кухня», показ образцов национальной обуви и одежды, выставка-продажа национальных изделий, спортивные состязания по национальным видам спорта. Каждый год в марте в национальных сёлах организуется традиционный праздник — День оленевода и охотника. Оживилась работа по сохранению этнической самобытности и языка, новые импульсы получила в эвенкийских сёлах творческая деятельность музыкальных и танцевальных коллективов. Меняются в направлении развития этнических начал образовательные программы в школах и детских садах эвенкийских посёлков. Компьютеры, сотовые телефоны, интернет во многих эвенкийских семьях стали обычным предметом обихода. Большим событием для жителей Амурской области стало строительство и открытие весной 2012 г. туристического комплекса «Эвенкийская деревня» в с. Первомайском (Тындинский район).

Очевидно, что ныне эвенкийский этнос Амурской области имеет два основных вектора развития. Первый связан с сохранением основ традиционного уклада жизни охотников и оленеводов. Второй вектор направлен на дальнейшее освоение новых видов трудовой занятости, изменение, если это профессионально необходимо, местожительства, языковых и этнокультурных традиций.

Каким оно будет — будущее эвенков?

Приложение

РАССКАЗ УЛУКИТКАНА

Старый эвенк Улукиткан, герой повести Г. А. Федосеева «Тропою испытаний», рассказывает о событиях дореволюционной поры, когда его семья, уходя от страшного мора, перекочевала через Становой хребет на территорию Амурской области, потеряв в пути отца и оленье стадо.

Горе, перенесённое эвенкийской семьёй через Становой, ещё долго продолжало жить рядом с нею. Не было оленей, одежды, припасов, даже куска ремня, из которого можно было бы сделать тетиву для лука-самострела. Это была трудная борьба за жизнь, за кусок мяса и шкуру. В лесу появились кабарожьи ловушки, плашки и пасти* на зайцев. В реке семья добывала рыбу. Но Улукиткан был ещё слишком молод, чтобы противостоять нужде. Он не выдержал и ушёл с семьёй в батраки к кулаку Сафронову. А стадо оленей Сафронова занимало тогда всё верховье Маи с её притоками Чайдах, Кукур и Кунь-Манье.

— Однажды на Большом Чайдахе, — продолжал старик после очередной паузы, — я нашёл след, долго смотрел и думал: «Это какой люди тут ходи? Раньше такой след не видел». Мать сказала: «Тут лючи был, его носит такой большой олочи **, тяжёлый, как зимняя котомка». Через день лючи пришёл в наш чум с проводником. «Ты что так смотришь на меня?» — спросил он. «Моя раньше лючи не видел». — «Понравился?» — «Нет, — говорю. — Твоё лицо совсем другое, узкое, всё равно что у лисы, нос острый, однако шибко мёрзнет зимой, а глаза круглые, как у филина. Ты, должно, плохо днём видишь. Твоя люди некрасивый».

Лючи смеялся. Он хороший был человек. Его палатка долго стояла рядом с нашим чумом. Я водил его к зелёной скале за Чайдах, там он смотрел всякий разный камень, потом сказал, что там колчедан. Лючи говорил мне, что далеко внизу Зея есть большой стойбище, там люди золото копают, шибко звал меня туда. Да как ходить без своих оленей? Бедняку и хорошая тропа — хуже болота.

Три года пасли мы оленей. Стадо разрослось, работы было много. Но умерла мать. Тогда говорили, что пропадает только тело, а душа кочует в другой мир и там ждёт: когда тела не станет, она вернётся на землю и вселится в бальдымакту ***. В те времена покойника клали в долблёное

---

* Пасть — ловушка из брёвен.
** Олочи — лёгкая летняя обувь из лосины.
*** Бальдымакта — новорождённый.

корыто и поднимали высоко на дерево. Люди не должны были оставаться жить в таких местах — нельзя беспокоить покойника. Мы с сестрой собрали оленей и ушли с ними к хозяину Сафронову. «Я больше работать не могу. Нас осталось двое... Стадо большое, силы не хватает, давай расчёт», — сказал я. «Какой тебе расчёт? Будем стадо считать, потом посмотрим, кто кому должен». Считали. Он говорит: «Тебе за работу надо отдать тридцать оленей. Верно?» — «Верно». — «Ты потерял моих пятьдесят; верни двадцать или отработай». — «Как так? Стадо наполовину больше стало, почему обманываешь?» — «Мы, — сказал Сафронов, — не договаривались платить в счёт молодой олень».

Долго спорили, напрасно пальмой* воду рубили. Волк от голоду воет, а кулак — от жадности. Я говорил ему: «Твой жирный брюхо много чужой олень лежит, клади и мои». На двадцать олень давал ему расписку и ушёл...

— Какую же ты мог дать расписку, если был неграмотный? — перебил его Мищенко.

— Эвенкийский расписка была другая, деревянная. Так делали её. — И, вынув нож, Улукиткан стал выстругивать четырёхгранную палочку.

Долговой документ — эвенкийская расписка — выстругивался из крепкопрямослойного дерева квадратной формы, длиной примерно в десять — двадцать сантиметров, в зависимости от величины долга. На одной стороне палочки делалось столько зазубрин, сколько, скажем, оленей давалось в долг. На нижней стороне грани, под зубцами, вырезались с одного конца олень, с другого — клеймо должника: крестик, веточка, рог или след. Затем палочку раскалывали так, чтобы зубцы, клеймо и олень разделились примерно пополам. Одна половина оставалась у заимодавца, другая — у должника. Когда же происходили расчёты, половинки соединялись и срезалось столько зазубрин, сколько возвращалось оленей или за сколько оленей уплачивалось.

Эта деревянная расписка кажется наивной, но она лишний раз подтверждает житейскую честность лесных кочевников.

Улукиткан унёс от Сафронова половинку расписки с двадцатью зубцами. Долго скитался он с сестрой по чужим, незнакомым горам. Ветер показывал путь, роса смывала их след. Лишь на реке Джегорма они встретили первую семью кочующих эвенков. Им отвели место в чуме, в общий котёл положили на их долю мяса, дали шкуру, чтобы починить олочи, — кажется, о большем тогда и не мечтал эвенк. Сестра вышла замуж и осталась в этой семье. Улукиткан же решил вернуться за хребет к родным местам, на реку Альгама, где провел детство и где, казалось ему, природа щедрее, чем на Зее.

— Да только и там не нашёл тогда счастья, — заключил Улукиткан.

Из книги Г. А. Федосеева «Тропою испытаний»
(Федосеев Г. А. Тропою испытаний. — Благовещенск, 1965.)

---

* Пальма — длинный нож с метровой деревянной рукояткой, заменяющий топор.

Глава 2.
Уклад жизни оленеводов и охотников амурской тайги

2.1. «Человек, владеющий оленем»

Именно так переводится эвенкийское слово орочóн (также орочён, орóки), одно из наиболее распространённых самоназваний амурских эвенков. Пожалуй, такое название как нельзя лучше отражает главную особенность эвенков, которая отличает их от других этнических групп и определяет весь уклад их жизни, тесно связанный с оленеводством [40]. «Орон ачин — эвенки ачин» («Нет оленя — нет и эвенка») — гласит известная эвенкийская пословица. От здоровья оленей, исправного умножения их поголовья напрямую зависело благополучие всего эвенкийского рода — большое, крепкое стадо было гарантом сытой жизни, показателем успешности эвенка и его социального статуса. Прежде чем жениться, каждый молодой эвенк должен был обзавестись собственным небольшим (до 30 голов) стадом: для семьи невесты это означало, что он готов к браку. Богатым считался эвенк, имеющий 100 и более оленей.

Когда же начались столь тесные взаимоотношения эвенков и оленей? Как говорится, история об этом умалчивает — ни археологических, ни письменных источников, которые могли бы пролить свет на эту тайну, пока не найдено. О возникновении эвенкийской традиции оленеводства до нас дошли лишь смутные древние предания. Так, эвенки Ангары верили, что оленеводство и все необходимые инструменты у них появились благодаря самопожертвованию медведя. Согласно же мифу алданских эвенков, оленей приручила эвенкийская женщина, к чуму которой стали приходить дикие олени, чтобы полакомиться возле него смоченным мочой мохом [41].

---

[40] Стоит отметить, что не все эвенки занимались оленеводством — некоторые группы эвенков разводили лошадей (например, манегры, солоны) или собак (хундысалы). В источниках XVIII—XIX вв. встречаются упоминания о переходе эвенков в сложных условиях от оленеводства к коневодству и обратно (см.: *Василевич. Г. М.* Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков). Доклад по опубликованным работам, представленный на соискание учёной степени доктора исторических наук. — Л., 1968. — С. 47; далее — Доклад по опубликованным работам.). Однако большинство эвенков Приамурья были всё-таки орочонами, т. е. в основе их хозяйства лежало разведение северных оленей в качестве домашних животных.

[41] Мифы приведены по материалам Г. М. Василевич (См.: *Василевич Г. М.* Доклад по опубликованным работам… С. 53.).

По мнению ряда исследователей, процесс одомашнивания оленей эвенками начался не позднее чем полторы тысячи лет назад: в китайских письменных источниках сохранилось упоминание о транспортном оленеводстве у народа увань, обитавшего в районе верховий Олёкмы и Витима [42]. Известнейшая исследовательница эвенкийского языка и культуры Г. М. Василевич полагала, что приручение оленей должно было произойти за несколько веков до упоминания об использовании их в качестве транспорта [43]. До этого времени эвенки предположительно были пешими охотниками [44], занимались рыбной ловлей и собирательством и в целом мало чем отличались от окружавших их народов.

Самой большой загадкой для учёных до сих пор остаётся вопрос о местонахождении исторической родины эвенков — в качестве таковой указываются, например, Алтай, юг Байкала, Маньчжурия и даже бассейн реки Хуанхэ [45]. Так или иначе, но к началу II тысячелетия н. э. эвенки уже

---

[42] Представители этого народа, по мнению отечественного исследователя В. А. Туголукова, были непосредственными предками эвенков. См.: *Туголуков В. А.* Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. — М.: Наука, 1980. — С.156.

[43] *Василевич Г. М.* Доклад по опубликованным работам… — С. 53.

[44] Этого мнения придерживаются такие известные отечественные исследователи, как Г. М. Василевич, А. П. Окладников, А. П. Деревянко.

[45] Подробнее о теориях происхождения эвенков см.: *Туров М. Г.* Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. — Иркутск: Изд-во «Амтера», 2008. — 228 с. Об этногенезе амурских эвенков см.: *Болотин Д. П.* Происхождение амурских эвенков // Краеведение Приамурья. — 2008. — № 3. — С. 21–30. В научно-популярной форме проблема происхождения эвенков изложена в работе: *Воронкова Е. А., Становкин С. С.* История одного народа: тайна происхождения эвенков // Мир коренных народов — Живая Арктика (альманах Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ). Спецвыпуск «Молодой абориген». — № 23, 2009. — С. 24-30. (Материал также размещён на сайте www.evenkiteka.ru.)

заселили огромную территорию, простиравшуюся от Охотского моря на востоке до Красноярского края на западе и от Амура на юге до Северного Ледовитого океана на севере. Существует мнение, что освоить это огромное пространство (по сути, половину территории современной России) эвенки смогли именно благодаря одомашниванию северных оленей [46]. Ведь северный олень наилучшим образом приспособлен к условиям суровой сибирской тайги. Он вынослив и способен пробиться сквозь любую чащобу, преодолеть любой перевал. Благодаря тёплому меху (что связано с особой, полой структурой волосинок его шерсти) северный олень не замерзает в самые лютые морозы и может спать прямо на снегу, а особое устройство копыт позволяет ему не проваливаться в снег и в трясину при прохождении болотистой местности (это, кстати, выгодно отличает его от лошади). Поэтому, как гласит эта теория, заселение необъятных сибирских просторов эвенками стало возможным только благодаря оленеводству.

Иной позиции придерживалась Г. М. Василевич. По её предположению, древние тунгусы — пешие охотники — расселились по сибирской тайге ещё до одомашнивания оленей. При этом Г. М. Василевич выдвигает предположение, что одомашнивание оленей тунгусами началось только после того, как полностью сформировался «тунгусский этнографический комплекс» [47], т. е. основные отличительные черты тунгусского этноса. Одомашнивание оленей тунгусами, как полагала Г. М. Василевич, произошло в Верхнем Приамурье и Забайкалье. Начиная с XII в. оленеводство именно отсюда, по её мнению, стало распространяться на соседние территории (в том числе оно было перенято у эвенков якутами примерно в XIII в.). Происходило это путём передачи оленей от *орочёнов* (большой группы коневодов и оленеводов, живших в Верхнем Приамурье и Забайкалье) к *эвэнкам* (пешим охотникам из горно-таёжных районов Забайкалья) в качестве приданого при заключении межплеменных браков. «Может быть, эти орочёны и были первыми оленеводами, жившими, согласно сказаниям, “на Сибирской и Киданской землях” (к востоку от рек Онон, Анюй) и бывшими по языку близкими пешим охотникам», — пишет Г. М. Василевич [48]. Сам этноним орочон (орочён) Г. М. Василевич возводит к слову Оро — тунгусскому названию местности в районе Албазина, от которого, как она полагала вслед за Р. Мааком, произошли этноним орочон и эвенкийское слово орон — «домашний олень» [49]. Таким образом, согласно Г. М. Василевич, Приамурье является родиной эвенкийского оленеводства.

---

[46] Эта точка зрения была высказана многими исследователями, в том числе М. Г. Левиным.

[47] *Василевич Г. М.* Доклад по опубликованным работам… — С. 37–38.

[48] *Василевич Г. М.* Типы оленеводства у тунгусов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 1964 г.). — М.: Наука, 1964. — С. 7–8.

[49] Подробнее см.: *Василевич. Г. М.* Эвенки (к проблеме этногенеза <…> эвенков)… С. 21–22. Важно отметить, что этноним *орочён* в отношении баргузинских оленеводов имеет, по её мнению, совершенно иные истоки.

Участвовали ли олени в первоначальном заселении Сибири тунгусами или появились у них позже — вопрос спорный. Но, так или иначе, оленеводство, несомненно, сыграло огромную роль в развитии эвенкийского этноса, формировании уклада жизни эвенков, их верований и обрядов. Одомашнивание оленя стало для них гарантом выживания в суровых сибирских условиях, облегчило передвижение эвенков по тайге, увеличило их мобильность и открыло доступ к новым, отдалённым территориям.

Немаловажную роль в столь обширном расселении эвенков сыграл также тот факт, что, в отличие от других северных народов-оленеводов, эвенки имеют традицию верховой езды: эта традиция широко распространилась именно у амурских эвенков, ведущих, согласно Г. М. Василевич, «орочонский тип оленеводства». Исследовательница выделяла у эвенков два типа оленеводства, обладающих отличными друг от друга чертами: эвенкийский и орочонский [50]. Орочонский тип, отличающийся от эвенкийского *бóльшим количеством оленей* (до 200—300 голов), *верховой ездой*, наличием (помимо грузовых) *специальных ездовых сёдел (нама)*, *низкого посоха (тыевун)* и другими особенностями, был распространён по отрогам Яблонового и Станового хребтов, на Витимо-Олёкминском плоскогорье и отрогах Верхоянского хребта [51]. Как видим, амурские эвенки — тындинские, зейские и селемджинские — в соответствии с географическим критерием этой классификации попадают под орочонский тип. Данные проведённых нами полевых исследований показывают, что перечисленные Г. М. Василевич черты орочонского типа оленеводства доминируют у всех трёх указанных групп амурских эвенков, однако при этом у них есть некоторые признаки и эвенкийского типа оленеводства (забой домашних оленей в случае неудачной охоты; использование охотничьих лыж; забой оленят, рождённых от диких оленей) [52]. В целом амурские эвенки, как оленеводы орочонского типа, больше опирались на оленей, нежели их западные сородичи: находились рядом с оленями круглый год [53], кочевали всегда только верхом, охотились тоже часто верхом.

[50] См.: *Василевич Г. М.* Типы оленеводства у тунгусов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 1964 г.). — М.: Наука, 1964. — С. 3–9. Уточнённую классификацию см.: *Василевич Г. М.* Доклад по опубликованным работам… С. 49–52.

[51] А также к северу от Нижней Тунгуски, на Камчатке и на Сахалине.

[52] О смешении типов оленеводства среди амурских эвенков также косвенно свидетельствует название эвенкийского рода *Мэнэл:* род кочевал по реке Мая, начинающейся в южных отрогах Станового хребта; представительница рода Л. А. Дмитриева (проживает в с. Ивановское Селемджинского района Амурской области) указывает на то, что род жил на стоянках — «рыбалках». По всей видимости, название рода связано с «сидячими» рыболовами-охотниками *(мэнэд'эрил)*, живущими на стоянках *(мэнэйн)* возле рек и озёр и отнесёнными Г. М. Василевич к эвенкийскому типу оленеводов (См.: *Василевич Г. М.* Типы оленеводства у тунгусов… — С. 4.). С другой стороны, в своих «Очерках» Г. М. Василевич, говоря о роде *Монго (Мунга)*, упоминает и род *Мэнэ*, представители которого были зарегистрированы в 1948 г. на притоках Буреи, на Селемдже, на Чумикане и частично на Сахалине. Однако она не указывает на прямую связь между этими родами. (См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 274).

[53] В оленеводстве эвенкийского типа принято было отпускать оленей на самовыпас в гольцовые тундры на всю зиму, иногда и на всё лето. (См.: *Василевич Г. М.* Доклад по опубликованным работам… С. 50.)

Детская люлька *эмкэ*

Верховая езда на оленях стала возможной благодаря одомашниванию северных оленей горно-таёжной породы, отличающихся сравнительно крупными размерами. Верховая езда позволила амурским эвенкам кочевать на значительные расстояния не только зимой (на нартах), но и летом, используя ездовые и грузовые сёдла. Сёдла изготавливали из дерева, рога и оленьих шкур, они были очень удобными и позволяли перевозить на большие расстояния даже грудных детей — для этого их укладывали в специальную люльку *(эмкэ)*, которую привязывали к седлу. При этом каждое седло было украшено уникальным орнаментом, по которому можно было легко определить принадлежность его обладателя к тому или иному эвенкийскому роду (образцы орнаментов эвенкийских родов Приамурья и Южной Якутии представлены в экспозиции научного музея Амурского государственного университета).

Однако домашние олени для эвенков традиционно были (а для многих амурских эвенков и по сей день остаются) не только средством передвижения, но и основным источником существования, центром, вокруг которого строилась вся их жизнь. Сами эвенки избегают слова «домашние» по отношению к своим оленям, предпочитая термин «одомашненные», что подразумевает некую степень независимости этих животных от своих хозяев. «Олень нужен человеку, а человек оленю — нет» — такой вердикт часто можно услышать от эвенков-оленеводов. И в самом

Сёдла с родовыми знаками

Маут

Оленевод Г. А. Стручков (с. Ивановское Селемджинского района) отпускает пастись оленя с *чангаем* и *кунгиляном*

деле, относительная свобода оленей, а также сам принцип их разведения существенно отличают образ жизни эвенков от народов, занимающихся разведением коров или, скажем, овец.

Образ жизни современного эвенка-оленевода напрямую зависит от привычек и потребностей оленей. С одной стороны, олени очень удобны для одомашнивания: для них не нужно заготавливать корм, поскольку они пасутся круглый год — летом едят ягель, траву и молодые побеги лиственных деревьев, зимой «копытят» всё тот же ягель из-под глубоких сугробов (высота снежного покрова на севере Амурской области может достигать полутора метров). С другой стороны, такая самодостаточность оленей оборачивается проблемой сохранения стада — если вовремя не найти всех оленей и не пригнать их к табору [54], они могут совершенно одичать. Вот и приходится оленеводам каждый день проходить по глухой тайге десяток, а то и несколько десятков километров. Делают они это в любую погоду, в зной и в стужу: в этой работе не бывает выходных и отпусков.

Чтобы олени не уходили далеко, спереди за шею к ним подвязывают *чангай* — небольшое округлое полено, затрудняющее передвижение [55]. На шею оленю вешают небольшой колокольчик — *кунгилян*: звон колокольчиков помогает стаду держаться вместе, а

---

[54] Таборами амурские эвенки уже давно (по всей видимости, не менее ста лет) называют свои стойбища.

[55] Треножить оленей (т. е. спутывать им ноги верёвкой), как это делают с лошадьми, нельзя: ведь им приходится копытить себе ягель из-под снега, ходить по чащобе и переходить бурные реки.

Явер

Приучивание оленят к соли

оленеводу — легко находить оленей. Обнаружив оленя, эвенк подманивает его при помощи *явера* — мешочка с солью, гремящего подвязанными к нему копытцами (к звуку явера домашние олени приучены с детства, а соль они любят, как и все копытные животные). Наиболее строптивых оленей ловят при помощи *маута* — аркана, сплетённого из оленьей кожи; накинуть его на рога оленя требует от оленевода немалой сноровки.

Любого своего оленя эвенк знает, что называется, «в лицо»: олени, одинаковые с точки зрения стороннего человека, для оленевода — совершенно разные. Различать десятки и даже сотни оленей друг от друга эвенки учатся ещё в детстве: традиционно игрушками эвенкийских детей были вырезанные из тальника *ороконы* — небольшие стилизованные фигурки оленей, каждый с неповторимым резным узором на спине. Имея в своём игрушечном «стаде» по 200 и более ороконов, ребёнок запоминал каждую фигурку и с лёгкостью замечал отсутствие любой из них. Этот навык необходим взрослому оленеводу, чтобы знать, всё ли стадо в сборе и какого именно оленя не хватает.

Ороконы

Индивидуальный подход к оленям отразился и в эвенкийском языке: в нём существует более пятидесяти названий для оленя в зависимости от возраста, пола, времени года, родословной, места в связке, окраски, повадок, состояния здоровья и даже характера. Кроме того, у многих оленей есть личные имена, часто не лишённые юмора: Ленин, Пряник, Хонда, Комсомолка, Президент... Каждый олень очень ценен для эвенка, без острой нужды домашнего оленя никогда не забивают. Оно и не удивительно: ведь на то, чтобы вырастить, сохранить и обучить одного оленя, уходит масса времени и сил.

Весна — самая тяжёлая пора для оленеводов. В это время, обычно в апреле — мае, проходит отёл важенок (оленух). Каждая важенка приносит в год одного оленёнка, и, по статистике, из десяти оленят до конца лета доживают не больше пяти: зачастую они становятся жертвами заклятых врагов оленей — волков и медведей. Поэтому от оленевода в период отёла и следующий за ним период взросления оленят требуется максимум усилий и внимания: многие таёжники неделями

Важенка с оленёнком на стойбище

Дымокур для оленей — самнин

ночуют в местах отёла, чтобы защитить молодняк и самих важенок от нападения хищников, заботливо выхаживают больных оленят, постоянно следят за подрастающим молодняком.

Летом, чтобы уберечь оленей от мошкары, оводов и прочего гнуса, оленеводы круглосуточно жгут дымокуры — *самнины*. Но дымокуры

Отпилка и чистка рогов, изъеденных личинками мух

спасают не всегда — мухи откладывают личинки в молодые, растущие рога оленей [56], отчего последние начинают болеть: если вовремя не почистить рога, олень может умереть. Не меньше хлопот доставляют оводы: они откладывают свои личинки под оленью шкуру или прямо в носоглотку; развиваясь, личинки забирают у оленя силы и доводят его до полного истощения. Спасаясь от гнуса, а также ища более сочную молодую траву, олени постепенно начинают уходить всё дальше, к прохладным верховьям рек, и оленеводам приходится кочевать вслед за ними, переходя на новое место каждые два-три дня [57]. Частые кочёвки помогают избежать эпизоотии (например, эпидемии копытки) и обеспечивают стадо достаточным количеством корма. Ближе к осени, когда появляются грибы (излюбленное лакомство оленей, из-за которого они разбегаются кто куда), эвенки делают *анномарь:* привязывают ночью в таборе оленят, а днём — важенок. Важенки и оленята никогда не уходят далеко друг от друга, и это держит всё стадо неподалёку от табора. Так, в постоянных кочёвках, *анномарях* и устройстве дымокуров, для оленеводов незаметно пролетает лето.

---

[56] Каждый год северный олень теряет рога, и каждый год они отрастают заново. Молодые, ещё не окостеневшие рога — панты — эвенки употребляют в пищу, зная об их полезных свойствах.

[57] Примечательно, что вынужденную кочёвку вслед за ищущими лучший корм оленями Г. М. Василевич считает главным фактором расселения амурских эвенков: «Распространение по отрогам было обусловлено жизнью стада. Вытаптывая мох горной тундры, олени двигались дальше на восток (на Становой хребет) и на северо-запад (Витимо-Олёкминское плоскогорье), за ними шли и тунгусы» (*Василевич Г. М.* Типы оленеводства… С. 7.)

Самцы-хоры выясняют отношения во время гона

Кастрация оленя — малоприятный, но необходимый элемент работы оленевода

Кастрированному оленю отпиливают рога

Осень — время гона, «любовная пора» оленей. Ободрав с уже совершенно окостеневших рогов остатки меховой шкуры, быки (самцы) вступают в бой за право быть отцом потомства большинства важенок стада.

К этому моменту оленеводу для обновления генофонда стада необходимо провести селекцию — кастрировать самцов, которые уже несколько раз осеменяли важенок. Таким образом, каждый опытный оленевод выполняет функции пастуха, зоотехника и хирурга одновременно.

Олений загон на зимнем стойбище

В зимнее время года эвенки кочуют редко — у многих амурских эвенков, как правило, есть постоянные зимовья, в которых они живут до окончания холодов [58]. Однако некоторые эвенкийские семьи кочуют и зимой, переживая суровые морозы, как и летом, в палатках [59]. Олени в этот период требуют к себе меньше внимания, у мужчин освобождается время для охоты, у женщин — для выделки шкур и рукоделия.

Естественно, что за многовековую историю оленеводства эвенки в совершенстве овладели техникой обработки оленьего мяса и шкур. Современные эвенки, ведущие традиционный образ жизни, гордятся тем, что до сих пор используют абсолютно все части тела оленя, ничего не выбрасывают: мясо съедают; из костей варят бульон и холодец; из шкур шьют обувь, шапки, коврики-*кумаланы*, сёдла, делают *мауты*; *панты* употребляют в пищу, из окостеневшего рога вырезают различные полезные и декоративные предметы; из сухожилий оленя изготавливают нитки и клей; длинный волос из «бороды» оленя используют вместо ниток при вышивке. И даже копыта оленя идут впрок — из них делают погремушки на *явер*. Такое «безотходное производство» являет собой яркий пример того, как эвенки могут жить в гармонии с природой — выживать в суровых условиях, не нарушая природного баланса. Накопленный за многовековую историю оленеводства опыт позволяет эвенкам максимально бережно и рационально относиться к дарам природы.

Сегодня оленеводство, как традиционный вид хозяйствования амурских эвенков, находится под угрозой. Всё меньше молодых эвенков уходят работать в тайгу — многие оказываются навсегда оторванными от таёжной жизни после обучения в сельских школах и городских вузах. Всё больше среди оленеводов становится пожилых эвенков, которым в

---

[58] Например, так зимуют селемджинские эвенки.

[59] Такой тип зимовки распространён среди зейских и тындинских эвенков.

силу преклонного возраста трудно сохранять и умножать стадо. Небольшие стада и утрата традиции обмена оленями приводят к инбридингу и вырождению породы оленей — они всё чаще рождаются слабыми и больными. Сохранять оленьи стада становится всё труднее также по причине увеличения популяции волков на территории Амурской области — новое законодательство запрещает применять для борьбы с ними яды, а установка капканов и отстрел в горно-таёжных условиях оказываются дорогими и неэффективными средствами.

Однако главной проблемой, объединяющей все эвенкийские сёла Приамурья, несмотря на значительные расстояния между ними, является проблема сохранения земель, на которых веками охотились и пасли оленей предки современных амурских эвенков. Сейчас эти земли интенсивно используются в качестве сырьевого придатка, а компании, их «осваивающие», не заботятся даже об элементарной рекультивации почвы, предусмотренной законодательством Российской Федерации. В результате разрушаются оленьи пастбища, которые в условиях сурового северного климата смогут полностью восстановиться только через сотни лет. Вопреки существующим правилам ведения золотодобычи, драги часто ходят вдоль рек непосредственно по речному руслу, нарушая природный ландшафт и уничтожая речную экосистему. Не утруждая себя восстановлением исковерканных территорий, зачастую «осваивающие» компании переходят на новые участки, оставляя после себя безжизненный пейзаж, «украшенный» бесконечными навалами и котлованами. Постепенно эти котлованы заполняются водой, и в них тонут одомашненные олени, которые не в силах справиться с осыпающимся грунтом и выбраться на берег. И стоит ли говорить о том, что на этих «освоенных» территориях переводится вся живность, а, как известно, охота для эвенков является не менее важным источником существования, чем оленеводство. Защищая свои права, эвенки обращаются в исполнительные и судебные органы, всеми силами стараются привлечь внимание общественности к этой проблеме — ведь именно оленеводство является залогом сохранения уникальной эвенкийской культуры.

2.2. Кочёвка — начало начал

Охота и олени — оси вращения кочевой культуры

Циклы кочёвки и связанные с ней обстоятельства жизни играют в кочевых культурах не менее важную роль, чем аграрные циклы — в культурах земледельческих.

Жизнь эвенков, по всей видимости, с самых ранних этапов их этногенеза (на стадии «пеших охотников» или уже после одомашнивания оленей) была связана с перемещением и освоением обширных территорий. Непрестанные кочёвки, отсутствие постоянных селений и свобода передвижения, безусловно, не могли не отразиться на культуре и мировоззрении этого народа. Эвенки кочевали испокон веков и другого уклада для

Типы оседлых тунгусов. Амурская область, урочище Котоп

себя не представляли — не зря даже в начале XX в. среди эвенков худшей долей считалось жить на одном и том же месте подобно русским или якутам: только крайняя нужда заставляла их осесть в посёлках [60].

Ввиду сильной территориальной разбросанности эвенков и инокультурных влияний в образе жизни разных групп этого этноса уже в XVII в. наблюдались значительные различия, что позволяло русским исследователям выделять среди них «конных», «оленных», «пашенных» тунгусов, «тунгусов-рыболовов», «тунгусов-звероловов» и т. д. Часть эвенков к этому времени уже вели оседлый образ жизни: под влиянием монголов, бурятов и якутов, а позже русских, они разводили лошадей, коров или овец. Другие группы оставались кочевниками, охотились в горно-таёжной зоне и содержали северных оленей. Разные типы хозяйства обуславливали различия в традициях, языке, повседневном быте и хозяйственном цикле различных групп эвенков, в том числе и проживавших на территории Приамурья. Однако такие отличия наблюдались даже между теми группами амурских эвенков, которые относились к одному типу. Были они и между отдельными группами эвенков-орочонов.

Виднейшая отечественная исследовательница культуры эвенков Г. М. Василевич выделяла две большие группы орочонов, кочевавших на территории Приамурья, — витимо-олёкминскую (Витимо-Олёкминское плоскогорье) и джугдырскую (отроги Яблонового и

---

[60] *Инфатьев П.* Тунгусы. Очерк // Инфатьев П. Соперники. Рассказ из жизни орочон (Географическая библиотека «Земля и люди». Серия «Жизнь народов России»). — СПб.: Издание книжного магазина П. В. Луковникова, 1912. — С. 27.

Станового хребтов) [61]. Хозяйственные циклы этих групп несколько различались между собой. Вот что пишет о витимо-олёкминских эвенках-орочонах Г. М. Василевич:

«У витимо-олёкминских эвенков, содержавших относительно большое количество оленей (30–100 голов и больше), хозяйственный год также в основном определялся охотой. Они круглый год кочевали с оленями, не отпуская их без присмотра на всю зиму в тайгу. Весной, в период сонкан, они прикочёвывали к месту отёла важенок. Обычно таким местом были средние течения притоков Витима и Олёкмы. После периода отёла группы эвенков, имевшие 10–30 голов на хозяйство, задерживались в нижних частях этих рек для охоты за лосем и диким оленем, группы с большими стадами уходили в гольцы (на Витимо-Олёкминское плоскогорье), жили там, пока не пересыхали лишайники, одновременно охотясь на тарбагана и с помощью пищалки — на кабаргу. В гольцах стояло на одном стойбище по несколько чумов. К половине июля лишайник начинал пересыхать и хозяйства «разъезжались», спускаясь на средние течения рек, где продолжалась охота на лосей и оленей. В конце этого периода выходили к торговому пункту, оставив чум и оленей на расстоянии 2–3 км от него. Осенью приближались к своим «речкам» (система притоков Олёкмы и Витима), по которым кочевали, охотясь на пушного зверя. В отличие от других групп эти охотники не только выезжали на охоту на оленях, но ездили на них верхом в поисках белки и даже стреляли, не сходя с оленя. Парнокопытного зверя били попутно. Весной, к концу марта, опять выезжали к торговому пункту, откуда откочёвывали к месту отёла. Рыбу для каждодневного питания ловили летом только малооленные семьи» [62].

Джугдырские [63] орочоны, в отличие от витимо-олёкминских, ориентировали летние перекочёвки по местам сезонного корма оленей. О джугдырских эвенках-орочонах Г. М. Василевич пишет:

«Как и олёкминские, эти эвенки в период сонкан старались прикочевать на то место, к которому привыкли важенки. Здесь ставили изгороди для отёла. После отёла перекочёвывали в гари с порослями молодой тра-

---

[61] См.: *Василевич Г. М.* Типы оленеводства у тунгусов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 1964). — М.: Наука, 1964. — С. 3. Остальные группы орочонов, выделенные Г. М. Василевич в этой работе, проживают на территории Якутии, Приморья, Сахалина и Камчатки. В своей итоговой монографии «Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.)» Г. М. Василевич, помимо вышеназванных двух групп, вычленяла и более мелкие группы амурских орочонов: тунгир-олёкминскую, зейско-учурскую, амурско-буреинскую. (см.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Изд-во «Наука», 1969. — С. 43–44.) Стоит отметить, что за пределами Амурской области проживали также группы алдано-учурских и удских (чумиканских) эвенков, находившихся в частых контактах с амурскими эвенками Тындинского и Селемджинского районов соответственно, что подтверждается данными проведённых нами полевых исследований.

[62] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Изд-во «Наука», 1969. — С. 50–51.

[63] Если рассматривать Селемджинский хребет как продолжение Станового, то к джугдырским орочонам можно отнести все группы оленных эвенков, кочевавших ранее и кочующих сегодня по территории Амурской области.

вы. Здесь же охотились на лосей и оленей. Затем, в период илага, подымались вверх по долинам, богатым иван-чаем, приближаясь к гольцам. В жаркое время стояли в горных тундрах (киландя), богатых ягелем, стараясь выбирать такие места, где на лето оттаивали наледи, образовавшиеся на конусах выноса горных ручьёв и рек. Здесь на камнях росла трава, которую любили олени. В это время для дополнительного питания собирали ягоды и кедровые орехи. В конце сентября, когда в гольцах высыхал ягель, спускались в узкие долины, заросшие хвощами. Здесь устраивали изгороди, в которые днём загоняли молодняк, чтобы сохранить его от порозов (производителей), часто вступавших в драки из-за важенок. После периода сирудян уходили в лесные районы, чтобы дать оленям полакомиться грибами. Тогда же готовились к зимней охоте на пушного зверя, попутно добывая для питания боровую дичь (перед началом охоты некоторые выходили к торговым пунктам). Затем откочёвывали на «свои реки», где сосредотачивались лабазы с зимней одеждой и запасами пищи и находились могилы родственников. С осени в богатых соболем долинах, на тропах, одна семья настораживала до 100 самострелов. Оленей в это время, чтобы не испортить самострелов, переводили в другие долины. Охота на пушного зверя продолжалась до марта с некоторым перерывом во время больших морозов. В марте (период туран) откочёвывали к торговым пунктам. Охота на копытного зверя проводилась попутно круглый год, и забой домашнего оленя являлся исключением. Передвижения на большие расстояния и перекочёвки на новые места у этих эвенков, как и у олёкминских, могли быть вызваны только эпизоотией в стаде. В таких случаях старые места кочёвок эвенки оставляли на несколько лет» [64].

Итак, хозяйственный цикл у витимо-олёкминских эвенков в большей степени определялся охотой, а джугдырских — оленеводством. В целом же, согласно Г. М. Василевич, у эвенков-орочонов (к которым относятся все группы амурских оленных эвенков) кочёвки с весны до глубокого снега определялись потребностью оленей в том или ином виде корма (группы оленных эвенков, не относящиеся к орочонам, напротив, руководствовались при перекочёвке не потребностями оленей, а лучшими условиями для рыбалки и охоты) [65]. Иными словами, джугдырские эвенки были в большей степени орочонами, нежели витимо-олёкминские, а последние, в свою очередь, — в большей степени охотниками.

Эвенкийский календарь

Времена года почти у всех групп эвенков называются одинаково (зима — *тугани,* весна — *нэльки,* лето — *дюгани,* осень — *болони*), а вот названия месяцев сильно разнятся, и даже у одной группы может быть несколько названий для одного и того же месяца. Названия эти,

---

[64] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 51-52.
[65] Там же. — С. 77.

как правило, отражали сезонные изменения в природе — таяние снегов, зеленение лиственницы, появление мошки, созревание ягод и т. д. Часто названия месяцев соотносились с периодами охоты (*сэгэлегер* — «начало охоты») и оленеводства (*иркин* — «обдирание рогов» и *сирудян* — «спаривание»). Наступление нового года связывалось обычно с приходом весны и первым кукованием кукушки [66].

Резной календарь (лицевая сторона) из музея АмГУ

Имеются сведения о том, что в древности у эвенков год (*энани*) делился на 13 лунных месяцев (*бега*) [67], названия которым давались в соответствии с частями тела человека — начиная от кисти одной руки, поднимаясь к макушке и далее вниз до кисти второй руки [68]. И сегодня ещё у некоторых групп эвенков частично сохранились эти названия — например, мирэ («плечо»), хугдарпи («запястье»), ичан («локоть»), хорон («макушка») [69]. Есть также упоминания о том, что эвенкийский год был «двойным», т. е. лето и зима считались за отдельные года: «У них есть летний и зимний год, — писал известный немецкий этнограф XVIII в. Иоганн Готлиб Георги, — но они сами годов не считают. <…> кто тридцать раз платил ясак, тому от рождения тридцать летних и столько же зимних годов, следовательно шестьдесят лет» [70].

Эти два периода в календарном году сохранились у эвенков-орочонов. Они отражают различные хозяйственные циклы: оленный (вторая половина апреля — середина октября) и охотничье-промысловый (вторая половина октября — середина апреля). Начало этих периодов хозяйственного года отмечалось обрядами *сэвэкан* и *синкелаун* [71]. Существует предположение, что функцию календаря у эвенков выполняли ри-

---

[66] Ритуал, связанный с кукушкой как провозвестником начала нового года, описан А. И. Мазиным (см.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 63).

[67] Об этом писал известный немецкий этнограф XVIII в. Иоганн Готлиб Георги (См.: *Георги И. Г.* Тунгусы // Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, веры, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть 3. Самоедские, маньчжурские и восточные сибирские народы. — СПб., 1777. — С. 38.)

[68] Данные об этом были получены в ходе полевых исследований Г. М. Василевич, Т. И. Петровой и А. И. Мазина. (См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 63.)

[69] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 43–44.

[70] *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов… С. 38.

[71] Об этом см.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 67.

туальные предметы, а также предметы декоративно-прикладного искусства, в орнаментах которых была заложена информация о фазах луны и солнца, отёле оленей, периоде пушной охоты [72].

Счёт дней эвенки стали вести уже под влиянием христианства — у них появились календари, вырезанные на деревянных дощечках, с указанием месяцев и чисел дней. Для счёта дней недели к годовому календарю прикладывалась дощечка с семью отверстиями. Календарь вёл, как правило, глава семьи [73]. Постепенно эвенки полностью перешли на григорианский календарь, заимствованный у русских, но образ жизни кочующих в тайге эвенков в основе своей и сегодня соответствует традиционному эвенкийскому календарю.

Деревянный календарь из школьного музея в Усть-Нюкже

Несколько иного взгляда на классификацию, хозяйственные циклы и календарь эвенков-орочонов придерживался известный исследователь амурских эвенков А. И. Мазин. Он указывал на то, что к концу XIX — началу XX вв. эвенки-орочоны кочевали по левобережным притокам среднего течения Витима, в верховьях Олёкмы и Алдана, среднем течении Маи (правый приток Алдана) и по левобережным притокам Верхнего Амура [74]. В соответствии с этим он выделял следующие группы эвенков-орочонов: среднеолёкминские, верхнеалданские, зейские, норские, селемджинские, ольдойские, урушинские, нюкжинские, тындинские, гилюйские, урканские [75]. В отличие от Г. М. Василевич, полагавшей, что календарь эвенков (судя по названиям месяцев) не отразил в себе оленеводческих традиций [76], А. И. Мазин подчёркивал большую роль оленеводства в жизни эвенков-орочонов и его отражение в традиционном календаре. Для наглядности приведём таблицы с эвенкийскими названиями месяцев по материалам Г. М. Василевич и А. И. Мазина.

---

[72] См.: *Мазин А. И., Мазин И. А.* Диахронная знаковая информация эвенков-орочонов / Отв. ред. д-р ист. наук Е. Ф. Фурсова. — Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006.

[73] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 67.

[74] Там же. С. 3.

[75] Там же. С. 62-70.

[76] Этот факт, а также отсутствие «оленной» тематики в древнейших сказаниях тунгусов, она считала доказательством того, что эвенки изначально были пешими охотниками. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 42.

Эвенкийские названия месяцев у разных групп амурских эвенков (по Г. М. Василевич) [77]

Месяцы	Эвенкийские названия месяцев у разных групп амурских эвенков				
	Тунгир-олёкминские	**Зейско-учурские**	**Амурско-буреинские**	**Алдано-учурские** [78]	**Удские (Чумикан)** [79]
I	Гиравун [80], («период шагания»)	Гиравун («период шагания»)	Ингилэхэ («период морозов»)	Мирэ («плечо»)	Мирэ («плечо»)
II	Мирэ («плечо»)				Гиравун («период шагания»)
III	Эктэнкирэ («период снега на ветвях»), Нэлкэни («весна»)	Эктэнкирэ («период снега на ветвях»)	Туран («прилет ворон»)		Эктэнкирэ («период снега на ветвях»)
IV	Туран («прилет ворон»), овилахани («период наста»), чегалахани («период наста»)	Туран («прилёт ворон»)	Овилаха («период наста»)	Туран («прилёт ворон»)	Шонкан («период отёла»), Тыглан («вскрытие рек»)
V	Сонкан («период отёла»), овилаха («период наста»)	Сонкан («период отёла»)	Неннени («весна»), чукалахани («период трав»)	Овилаха («период наста»)	Сонкан («период наста»), нэннэ («весна»), илага («зелень»)
VI	Ирбэлэхэ («период нереста рыб»), дукун, даллин	Мучун («зеленение лиственниц»)	Ирбэлэхэ («период нереста рыб»)	Мучун («зеленение лиственниц»)	Илкун («завязь ягод»)
VII	Илага («созревание ягод»), илкун («завязь ягод»), унмилэхэн (унму — «аромат»), ирбэлэхэни («период нереста рыб»)	Илкун («завязь ягод»)	Ирилэхэ («период созревания ягод»)	Илкун («завязь ягод»), илага («созревание ягод»)	Ирин («созревание ягод»)
VIII	Угун («набереги»), Иркин («обдирание рогов»), болони («осень»), хунмилэхэ («период мошки»)	Иркин («обдирание рогов»)	Иркин («обдирание рогов»)	Иркин («обдирание рогов»)	Иркин («обдирание рогов»)
IX	Иркин («обдирание рогов»), сирудян («спаривание»), сирулахани («период спаривания»)	Сирудян («спаривание»)	Урелаха («период охоты с трубой на изюбря»)	Сирудян («спаривание»)	Угун («набереги»)
X	Сигэлэхэ («период снега, шуги на реке»)	Сигэлэхэ («период снега, шуги на реке»)	Хигилэхэ («период снега, шуги на реке»)	Сигэлэхэ («период снега, шуги на реке»)	
XI					Хугдарпи («месяц запястья»)
XII					Отки («большой мороз»)

[77] Таблица, с некоторыми изменениями и дополнениями, приведена по изданию: Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Изд-во «Наука», 1969. — С. 43–44. Из таблицы исключены якутские названия, использующиеся олёкминскими эвенками.

[78] Алдано-учурские эвенки, хотя и не проживали на территории Амурской области, помещены нами в таблицу по причине их тесных контактов с тындинскими (тунгир-олёкминскими и зейско-учурскими) эвенками.

[79] Удские (чумиканские) эвенки помещены нами в таблицу по причине их тесных контактов с селемджинскими эвенками. О тесных родовых и языковых связях между охотскими и селемджинскими эвенками см.: Тураев В. А. Охотские эвенки в XX в.: от этнокультурной эволюции к социальной деградации [Электронный ресурс] // www.etnonet.ru (12.03.2012).

[80] Название этого периода также можно перевести как «переходный период» («месяц перехода одного года в другой»). См.: Болдырев Б. В. и др. Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области / Под ред. Варламовой Г. И. — Благовещенск: ОАО ПКИ «Зея», 2009. — 608 с.

Эвенкийские названия месяцев у разных групп амурских эвенков и их значения (по материалам А. И. Мазина) [81]

Месяц	Эвенкийские названия	Группа эвенков	Значение (по А. И. Мазину)
Май	Эннэкалэ бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц появления оленят»
	Эннэкэн бега	зейские, норские, селемджинские	
	Эннэкал бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские	
Июнь	Дальтаны бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц появления гнуса»
	Берени бега		«месяц гона медведей»
	Дальделон бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские	«месяц появления гнуса»
	Абдарна [82] бега		«месяц листьев, зелени»
	Далтанигер бега	зейские, норские, селемджинские	«месяц появления гнуса»
Июль	Эргалага бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц оводов»
	Экини бега		«месяц женщины»
	Иргалагар (эргалагар) бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские, зейские, норские, селемджинские	«месяц оводов»
Август	Хунмулэгэр, Хунмулэкэ, Хунмилэго бега	среднеолёкминские, верхнеалданские, ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские, зейские, норские, селемджинские	«месяц мошки»
	Хуктэн бега	ольдойские, урушинские	«месяц гона козла»
Сентябрь	Сэлулагар бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские	«месяц гона оленей», «месяц сватовства оленей», «месяц кровного родства оленей»
	Сэрулагэ бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц гона оленей»
	Сургуланаги бега		«месяц пятен после падения листвы»
Октябрь	Сагалео бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц мёрзлой рыбы»
	Хурунмиля бега		«месяц, когда ложится медведь»
	Сэгэлегер бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские, гилюйские	«месяц начала охоты»
	Сиголо бега	зейские, норские, селемджинские	
	Донтолого бега		«месяц замерзания рек»
Ноябрь	Эммэнологе бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц падения снегов»
	Сентени бега		«месяц пушной охоты»
	Эмэннологер бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские	«месяц падения снегов»
	Эминнолоса бега	зейские, норские, селемджинские	
Декабрь	Олоно бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц погони за зверем», «месяц пугания зверя»
	Орон бега	ольдойские, урушинские, нюккинские, тындинские	«самый верхний» [83]
	Булта	зейские, норские, селемджинские	«охота»
Январь	Кумникта бега	ольдойские, урушинские, нюккинские	«месяц норы, берлоги»
	Мэнэдэрилэгер бега	тындинские, гилюйские, урканские	«месяц сидения»
	Токсонью бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц селений»
	Ингини бега	зейские	«месяц морозов»
	Саннани бега	норские, селемджинские	«месяц дымления»
Февраль	Эктенкир бега	все группы	«месяц падения снега с веток»
	Эдин бега		«месяц ветров»
март	Кулунтатор бега	среднеолёкминские, верхнеалданские	«месяц перелома свечения»
	Эктэнкире	тунгиро-олёкминские, зейско-учурские	(приводится значение эктэнкире по Г. М. Василевич)
	Нэлкича, нэлкини бега	остальные группы	«приход весны», «месяц прихода весны»
Апрель	Туран	зейско-учурские, алдано-учурские	«месяц прилёта ворон» (по Г. М. Василевич)
	Овилаха бега	остальные группы	«месяц наста»

[81] Таблица составлена на основании материалов, лично собранных А. И. Мазиным и приведённых им в издании: Мазин А. И. Быт и хозяйство эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992. — С. 62–67.

[82] У селемджинских эвенков — *авданна*.

[83] В переводе А. И. Мазина; у Г. М. Василевич — «макушка головы».

Как видно из приведённых таблиц, в материалах Г. М. Василевич и А. И. Мазина данные о распространённых среди амурских эвенков-орочонов названиях месяцев значительно расходятся. Поскольку А. И. Мазин дольше и плотнее, чем Г. М. Василевич, работал именно среди амурских эвенков, в этом вопросе опираться, по всей видимости, лучше на его исследования. Однако при этом следует учитывать, что в поле его внимания находились в основном эвенки Тындинского и (частично) Зейского районов. Селемджинские же эвенки остались практически вне поля зрения обоих исследователей.

По материалам проведённых нами полевых исследований [84], у селемджинских эвенков названия месяцев частично совпадают с данными, приведёнными Г. М. Василевич. Так, названия первых трёх месяцев совпадают с чумиканскими: январь называется *мирэ** [85] («месяц плеча»); февраль — *гиравун** («месяц шага»), март — *эктэнкирэ** (в переводе респондентов — «месяц роста рогов»); апрель — *тураки** (ср. *туран* в алдано-учурском, зейско-учурском и тунгир-олёкминском); май — *сонкан** («месяц отёла», совпадает с чумиканским), июнь — *мучун** (в переводе респондентов — «месяц зелени», совпадает с зейско-учурским и алдано-учурским); июль — *чорилин** («месяц солнцепёка» в переводе респондентов, не совпадает ни с одним на-

Зимняя кочёвка

[84] Материалы экспедиции в с. Ивановское Селемджинского района (июль — август 2009 г.); респонденты: Эдуард Яковлев (род Лалыгир), Геннадий Стручков (род Бута). Оба рода, к которым относятся респонденты, тесно связаны с охотскими эвенками. См.: *Тураев В. А.* Охотские эвенки в XX в.: от этнокультурной эволюции к социальной деградации [Электронный ресурс] // www.etnonet.ru (12.03.2012).

[85] Здесь и далее слова, отмеченные знаком (*), указаны в соответствии с полевыми исследованиями среди селемджинских эвенков (с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2009 гг.).

Летняя кочёвка

званием, приведённым у Г. М. Василевич или А. И. Мазина); август — *иркин** («месяц чистки рогов» в переводе респондентов; совпадает с большинством названий, в том числе с чумиканским); сентябрь — *сырудян** («месяц спаривания», совпадает с большинством названий, не совпадает с чумиканским); октябрь — *угун** («месяц замерзания воды», совпадает с чумиканским названием сентября); ноябрь — *хугдарпи** (в переводе респондентов «месяц глубокого снега», совпадает с названиями октября у западных групп эвенков по Г. М. Василевич, дающей перевод «месяц неглубокого снега» и «запястье»); декабрь — *хэгдых** (в переводе респондентов «длинный месяц»; совпадает с названиями декабря у некоторых западных групп эвенков; в переводе Г. М. Василевич — «большой мороз»).

Итак, названия месяцев у различных групп амурских эвенков в значительной степени различались между собой, единого календаря у них не было. Однако хозяйственный уклад, циклы кочёвки и необходимые для кочевья средства передвижения у всех амурских эвенков были примерно одинаковыми и напрямую зависели от охоты и оленеводства.

Средства передвижения оленных людей

Эвенки — народ чрезвычайно мобильный. Эвенки-орочоны мобильны вдвойне, поскольку они научились по максимуму использовать возможности северного оленя в качестве транспортного средства. Этому способствовал целый ряд факторов. Во-первых, породы оленей, разводимых амурскими эвенками-орочонами (тунгусские таёжные и вилюйские [86]), отличались сравнительно крупным размером и выносливо-

[86] См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 70.

стью, что позволило ездить на них верхом. Во-вторых, эвенки-орочоны (в отличие от других групп эвенков) использовали специальные сёдла, предназначенные для верховой езды, — эти сёдла (заимствованные, по мнению Г. М. Василевич, у соседних народов-коневодов [87]) были наилучшим образом приспособлены к езде на олене. В-третьих, эвенки-орочоны смогли усовершенствовать заимствованные ими у самоедов [88] нарты, адаптировав их для передвижения по пересечённой горно-таёжной местности. В-четвёртых, эвенки-орочоны ухаживали за своими оленями круглый год, не отпуская их на всю зиму на самовыпас в тайгу, как многие другие эвенки; это помогало сохранять стадо в целости и привязанность оленей к стойбищу. Все эти факторы способствовали тому, что олень стал идеальным средством передвижения по тайге: каждая эвенкийская семья в среднем преодолевала за год расстояние от 300 до 600 километров [89] — а для таёжной местности это очень большое расстояние.

Олень тунгусской таёжной породы

Эвенки-орочоны кочевали круглый год, руководствуясь прежде всего необходимостью поиска хороших пастбищ для оленей и мест, богатых дичью и рыбой. Первоначально уход за оленями и ведение каравана были обязанностями женщин [90]. Они же занимались завьючиванием и развьючиванием оленей (обычно этот процесс занимает от одного до двух часов).

---

[87] Как отмечает Г. М. Василевич, эвенки-орочоны обучились навыкам верховой езды вначале на лошадях (через контакты с соседними кочевыми народами-коневодами), а потом уже на оленях — в доказательство она приводит заимствованные названия деталей сёдел и упряжи. Через некоторое время сёдла были в значительной степени трансформированы под оленя. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 78.

[88] Через долган и русских. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 101.

[89] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 53.

[90] Там же. С. 79.

Прибытие каравана на табор

Олень использовался под верховую езду, вьюк и в упряжке. Поэтому у эвенков-орочонов, помимо нарт, было распространено два типа сёдел: вьючные и верховые (в том числе женские, мужские и три разновидности детских сёдел).

Вьючное седло *эмэгэн* с родовым знаком на луке

Вьючное седло используется в двух разновидностях — *даннэ* и *эмэгэн**. Первый тип, *даннэ*, используется эвенками с глубокой древности [91] (в XX в. оно встречалось, например, у алдано-зейских эвенков [92]). Такое седло представляет собой две крыльеобразные полки, скреплённые между собой замшевыми ремешками. Чтобы у оленя не повредилась спина, под такое седло обязательно клали потник — обычно это был кусок старой оленьей шкуры. Однако сегодня чаще используется второй, усовершенствованный тип вьючного седла — *эмэгэн*. Эмэгэн имеет овальные, изогнутые конца-

[91] См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 52.
[92] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 98.

Завьючивание оленя

ми наружу полки, обшитые оленьей шкурой мехом внутрь и подбитые шерстью [93]; к полкам крепятся кожаными ремешками деревянные или роговые дугообразные луки (они, как и рог, называются *ие**). Особенностью седельных лук эвенков-орочонов являлась их обязательная орнаментация — обычно на каждое седло наносился родовой знак. По этому знаку можно было легко отличить свои сёдла от чужих. Кроме того, орнаментация придавала седлу индивидуальность и помогала быстрее завьючить оленей — на каждом олене, как правило, везли один и тот же вид поклажи и на одном и том же седле.

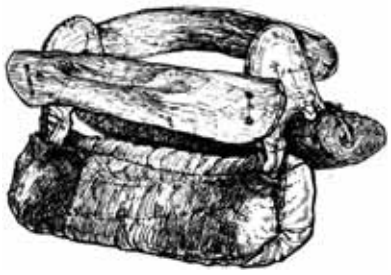
Верховое седло *нама*

Верховое седло — *нама* (нэма, угучарун*)* — представляет собой усовершенствованное вьючное седло: к полкам посередине перпендикулярно крепятся дугообразные «крылья» *(дэгтылэ, тэгэр*)*, луки маленькие, делаются из рога оленя или лося и крепятся наклонно

[93] Сверху *эмэгэна* (между седлом и вьюком) некоторые группы амурских эвенков-орочонов также помещают кусок старой шкуры — *танинэ*. Такая практика, например, распространена у селемджинских эвенков.

(передняя лука делается выше), затем полки обшиваются оленьей шкурой мехом внутрь, а сверху седло обшивается прочной шкурой (обычно взятой с головы лося) или нескользкой прочной тканью. Под седло кладётся потник — *доптун** [94]. Мужское верховое седло от женского отличается лишь меньшими и не столь крутыми «крыльями». Стремян у такого седла нет, но сидеть в нём удобно, поскольку оно располагается не на спине, а на лопатках оленя (это особенность седла эвенков-орочонов, отличающая его от типов сёдел всех других северных народов), поэтому ноги ездока оказываются приподняты. Удобство орочонского седла обусловило распространение сёдел такого типа у эвенов, ороков и негидальцев [95]. У витимо-олёкминских эвенков на верховых сёдлах не было «крылышек», часто полки были не обшитые и накладывались на *танинэ** [96], женщины поверх седла крепили небольшие мягкие вьюки, сверху помещали меховой коврик-*кумалан**.

Посадка в седло осуществляется с правой стороны, «с наскока»: левой рукой при этом держатся за переднюю луку, а правой опираются на специальный невысокий посох — *тыевун**. *Тыевун* [97] выполняет и другие полезные функции — им можно упираться в дно реки при переправе, проверять глубину снега или брода, погонять оленя и отмахиваться от веток. Был у орочонов также высокий посох — *нёри*. Он использовался женщинами, ведущими ка-



Детское седло *эмкору*

[94] Согласно Г. М. Василевич, наоборот, *доптун* — подстилка под вьюк, а *танинэ* — под верховое седло.

[95] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 100.

[96] *Танинэ* и *доптуны* также могут использоваться в качестве подстилки под постель — ими устилают пол палатки.

[97] У А. И. Мазина — «тысывун».

раван, для того, чтобы поправлять съехавшие на бок вьюки (с этой целью на его конце был закреплён металлический крюк [98]).

Детские сёдла у эвенков-орочонов представлены тремя основными видами: *эмкору, турул, тыру**. *Эмкору* представляет собой подобие вьючного седла, но с более высокими луками, с обеих сторон к которым прикреплены дугообразные дощечки, образующие сиденье для ребёнка. *Турул* похож на эмкору, только вместо дощечек в нём использована корзина, сплетённая из прутьев или кожаных ремней. *Тыру* представляет собой насадку на вьючное седло, изготовленную из тонкой берёзовой доски, распаренной и согнутой в виде подковы, с кожаными верёвочками спереди. Для мягкости во все эти сёдла подтыкались подушки или шкуры. Для перевозки грудных детей к вьючному седлу эвенки-орочоны привязывали колыбель *эмкэ* (бэбэ)* [99], в верхней части которой было проделано отверстие, для того чтобы ребёнку от тряски не набило голову [100]. Такие колыбели и сегодня ещё используются в семьях молодых таёжников [101].

Оленья сбруя состоит, помимо седла, из узды *(уги*)*, вязочек для уздечки *(тэргу*)* и привязывания вьюков *(супты*)*, вожжи *(нёву*)*, подпруги *(горги*, тынэптун*)* и страховочных ремней. На узду часто нашивают бахрому, чтобы олень мог отгонять ею от себя гнус. Иногда с этой же целью надевают «намордники» — квадратики плотной ткани, защищающей нос оленя от мошкары. Вожжа *(нёву*)* надевается только на передового оленя, идущего впереди каравана и управляемого ею только справа. Крепятся сёдла на олене при помощи подпруг — *тынэптун** (для вьючного седла) и *горги** (для верхового седла). Подпруга перекидывается поверх седла (для вьючного — посередине, для верхового — ближе к передней луке) и крепится под животом оленя при помощи специальных пряжек *(георги)* или колец *(уканяптун, кемака*)* [102], обычно изготовленных из рога или металла. При

Изготовление детского седла

---

[98] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 99—100.

[99] *Эмкэ* — название, распространённое среди селемджинских и зейских эвенков, *бэбэ* — среди тындинских эвенков.

[100] *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в российском государстве народов… С. 46.

[101] Например, в семье Виктора Соловьёва из с. Ивановское.

[102] Названия указаны по изданию: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 56.

Олени в узде

Олень в намордник

спуске к седлу подцепляют ремень-натазник *(огогун*)*, фиксирующий седло и не дающий ему сползти на шею оленя, при подъёме — ремень-нагрудник *(улькунё*)*. Для крепления вьюка к седлу и сумок вьюка друг к другу используются кожаные верёвки — *супты**. Завьюченные олени привязываются друг за другом к сёдлам (или к прикреплённой к задней луке костяной накладке *гилбэвун* [103]) впереди идущих оленей кожаными поводьями, образуя караван — *эльгэвун**.

Верно составить *эльгэвун* — нелёгкая задача. При этом нужно учитывать степень обученности оленей, их характер и повадки: неопытные и строптивые олени часто зацепляются за деревья, роняют вьюки, запутываются в поводьях. Из-за этого каравану часто приходится останавливаться. Поскольку таёжные тропы узкие, олени обычно идут по одному друг за другом, и в итоге получается длинный караван, тянущийся порой на сотни метров. Для удобства его обычно разбивают на несколько отдельных связок.

Средняя скорость при летней кочёвке составляет около 5–7 км в день. Обычно переход длится с 9–10 утра до 8–9 вечера, с перерывом на обед. Останавливаются на ночёвку ещё до наступления темноты, чтобы успеть развьючить и отпустить на выпас оленей, разбить палатку, приготовить ужин. Ближе к вечеру ведущий караван начинает присматривать место для табора — оно должно быть недалеко от воды, но сухим и обдуваемым ветром, с хорошим обзором и достаточным количеством дров, а главное — корма для оленей. При длительных переходах каждые два-три дня необходимо «дневать» — дать отдохнуть оленям, просушить вещи и т. д. Если место, выбранное для кочёвки, хорошее — т. е. богатое ягелем, ягодами, дичью или рыбой, — на нём могут остаться подольше: в тайге обычно спешить некуда.

---

[103] В ходе исследований среди селемджинских эвенков таких накладок нами не было обнаружено.

Оленья упряжка

Тяж, перекинутый через барду

Зимой эвенки кочуют, используя лёгкие деревянные сани — нарты. Учёные полагают, что некоторые группы эвенков заимствовали нарты у других народов (например, западные эвенки — у самоедов, восточные, в том числе и амурские, — у якутов [104]). Причём произошло это сравнительно недавно, примерно в XVIII–XIX вв. [105]. До этого, по всей видимости, эвенкам были знакомы только охотничьи салазки, на которых люди волоком тащили добычу и другой груз. У амурских эвенков по мере развития орочонского типа оленеводства такие салазки были постепенно вытеснены нартами. Однако, переняв устройство тундровых нарт, эвенки в значительной степени усовершенствовали их конструкцию, адаптировав нарты к таёжным условиям. В отличие от веерной тундровой упряжки, таёжная упряжка — парная, т. е. в неё запрягаются всегда только два оленя. Важным изобретением эвенкийской нартовой упряжи считается общий для двух запряжённых в упряжку оленей тяж, перекинутый через барду: он автоматически регулирует бегущих в паре оленей, что позволяет нарте идти равномерно, без перекосов и рывков. Особенно это удобно на извилистой дороге.

Существует несколько видов эвенкийских нарт — грузовые (*сирга* [106], *сэргэ**), ездовые *(олок, тэгэк, сюгду*)* и детские (*касыма* [107]). Грузовые

---

[104] Необходимо отметить, что Г. М. Василевич в одной работе утверждает, что нарты амурские эвенки заимствовали у якутов (см. *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 103), а в другой — наоборот, что якуты переняли у эвенков оленеводство вместе с нартами (см.: *Василевич Г. М.* Эвенки. К проблеме этногенеза… С. 39–40). Причём в обоих случаях Г. М. Василевич отмечает, что оленные нарты произошли от собачьей упряжки.

[105] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 101-102.

[106] По А. И. Мазину (*Мазин А. И.* Быт и хозяйство… С. 57).

[107] Название приводится по А. И. Мазину (*Мазин А. И.* Быт и хозяйство… С. 56). Согласно словарю Г. М. Василевич, *касима* — это ящик для ног на передке нарт. См.: Эвенкийско-русский словарь / Сост. Г. М. Василевич. — М., 1958. — С. 195.

Легковые (сверху) и грузовые нарты, с. Ивановское

Верховой олень, привязанный к грузовым нартам

обычно выше, шире, длиннее, тяжелее и грубее выделаны, копылья у них прямые. Ездовые нарты ниже, легче, имеют небольшие выемки по бокам сиденья и бортики спереди и сзади, копылья у них выгнутые и расположены так, чтобы на полозья можно было поставить ноги. На сиденье кладётся твёрдый тюк. При этом посадка на нартах мало отличается от посадки верхом на олене. Детские нарты представляют собой грузовую нарту с «капюшоном», или шалашом, защищающим ребёнка от ветвей, ветра и снега.

Вес нарты, её высота и ширина, угол наклона копыльев отличаются у разных групп амурских эвенков [108] и обычно выбираются индивидуально конкретным оленеводом. Каждая деталь нарт в случае поломки может быть заменена новой. Разные части нарт делаются из различных видов древесины — обычно лиственницы, берёзы, тальника и ели. Все детали скрепляются между собой верёвками из шкуры оленя или лося, нарезанной вкруговую длинными полосками шириной около двух сантиметров [109]. У каждой детали нарты есть своё название. Копылья [110] *(халган*)* вставляются в пазы, просверлённые или прожжённые в изогнутых полозьях *(токчоко*)*. Поверх поперечины *(торэй*)* кладутся доски для сидения *(адарай*)*. *Барда* (дуга из тальника, прикрепляемая спереди) служит своеобразным «бампером» и одновременно — тормозом при крутых спусках: чтобы барда не ударяла им по ногам, олени при спуске расходятся по сторонам и тем самым тормозят нарты. В качестве тормоза седоком также используется небольшой кнут — *кимни**. Этим же кнутом вращают над передовым (правым) оленем или справа от него, чтобы он бежал быстрее.

Зимняя оленья сбруя состоит из узды, лямок, вожжей и чересседельника (для передового оленя). Петля узды проходит над глазами оленя, распределяя основную нагрузку на его лоб. Лямки перекидываются через плечо оленя, проходят между передними ногами и застёгиваются сбоку на пуговицу, пришитую к тяжу. К узде передового оленя крепятся также вожжи, держащиеся посредством чересседельника: справа на него пришивают крюк из рога, чтобы класть на него правую вожжу, слева — кольцо для левой вожжи [111].

Таким образом, эвенкийская нартовая упряжка максимально удобна в обращении и приспособлена к езде по таёжной местности. На легковых нартах едет обычно один человек. На грузовые нарты кладут до

---

[108] Исходя из сравнения результатов проведённых нами полевых исследований и данных А. И. Мазина, отметим, что несколько отличаются между собой нарты селемджинских и тындинских эвенков. У первых отсутствует поперечная прямая перекладина в передней части нарт, копылья расположены под большим углом, нарты несколько ниже; отличаются также борта легковой нарты и способ крепления барды.

[109] При перекочёвке возят с собой замороженный клубок таких верёвок. При необходимости этот клубок заливают холодной водой и используют на замену порвавшимся верёвкам.

[110] У амурских эвенков встречаются четырёх- и шестикопыльные нарты.

[111] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство… С. 56–59; *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 102.

Нартовый караван

200 кг груза, при этом упряжка движется в среднем со скоростью 12 км в час, налегке — до 25 км в час.

Важно также отметить, что скорость и длина пройденного пути в тайге и летом, и зимой зависят от многих факторов — состояния оленей, дороги, погоды, количества груза, наличия ягеля и многого другого. Веками вырабатывавшийся размеренный ритм жизни сформулировал народную эвенкийскую мудрость: прямой путь не всегда самый короткий. Видимо, поэтому у эвенков сформировалось своеобразное отношение к пространству и времени: и то и другое меряются здесь не километрами и днями, а количеством перекочёвок.

«Умные» лыжи

Как и многие другие северные народы, эвенки для охоты по глубокому снегу традиционно использовали лыжи. Выделяют два типа эвенкийских лыж — лыжи-голицы *(киннэ)* и лыжи, подклеенные камусом. Первые практически ничем не отличаются от обычных широких охотничьих лыж. А вот вторые *(суксилла, бурёвун* [112]*)* — представляют собой настоящее произведение искусства.

Суксилла обычно изготавливаются из тонких еловых или осиновых досок, передние концы и задние которых слегка загнуты кверху. Для придания изогнутой формы доски распаривают и концы будущих

[112] *Бурёвун* — слово, употребляемое селемджинскими эвенками. В известных нам словарях не встречается.

лыж слегка загибают, фиксируя их в таком положении при помощи кожаных верёвок, продетых сквозь просверлённые на них небольшие отверстия [113]. В средней части лыж делают крепление для ноги из кожаного ремня и подклеивают берестяную прокладку, чтобы нога не скользила по лыже. Нижнюю часть лыжи подклеивают камусом — прочной шкурой с ног лося или оленя, располагая при этом ворс так, чтобы лыжи свободно скользили вперёд и тормозились при движении назад. Это очень удобно для подъёма по снегу в сопки, в которых чаще всего приходится охотиться эвенкам.

Камус подклеивают к лыжам при помощи клея, сваренного из рыбьей кожи или сухожилий оленя. Подклеенные таким клеем камусы никогда не отклеиваются от сырости, перепадов температуры и частого использования лыж.

При ходьбе на таких лыжах традиционно использовалась лыжная палка *(сэвгурэ* [114]*)* с деревянным кольцом в нижней части, которая служила упором для стрельбы из ружья, а также багром для подтягивания через завалы и крутые подъёмы — для этого на верхнем конце её имелся специальный металлический крюк.

Лыжи-суксилла и сегодня активно используются амурскими эвенками для охоты и длительных переходов по глубокому снегу. Более того, русские охотники тоже оценили их удобство и зачастую заказывают живущим по соседству эвенкам изготовление таких лыж.

Лыжи, подбитые камусом

[113] Такой способ загибания лыж применяется, в частности, селемджинскими эвенками.

[114] Название лыжной палки и её описание дано по А. И. Мазину (см.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 62).

Эвенкийские лодки

Размеренный ритм летней кочёвки, конечно, перемежается и трудностями: например, переходами через реки. В своих верховьях таёжные реки, вдоль которых обычно кочуют амурские эвенки, хотя довольно мелки, однако бурны и непредсказуемы. При затяжном дожде они мгновенно «вскипают» и выходят из берегов, делая переправу вьючного каравана невозможной. В силу этого зачастую караван оказывается запертым на одном берегу реки, и люди вынуждены пережидать непогоду. Но даже в хорошую погоду переправа через реку довольно опасна — олени могут не устоять под мощным напором течения и рискуют быть затянутыми в водоворот или под завал на реке вместе со своими седоками. Поэтому переправа сопровождается специальными обрядами — заламыванием веточек, подношением даров местному духу реки — обычно это кусочки еды, полоски ткани.

Раньше для переправ через широкие реки эвенки-орочоны использовали кожаные лодки: лодочный чехол из лосиной ровдуги *(мурэкэ, мэрэкэ)* надевали на остов из жердей или корней, изготовленный непосредственно перед переправой [115]. Вовнутрь настилались жерди, на которые клался груз. После переправы остов выбрасывали.

Иногда для переправы использовали простой маленький плот *(тэму)* [116], представлявший собой несколько брёвен, привязанных распаренными и скрученными лозинами к поперечному бревну. Плот управлялся при помощи шестов *(тулгувун)* [117].

Переправа через реку

[115] *Василевич Г. М. Эвенки.* Историко-этнографические очерки… С. 77. Василевич также указывает на использование таких лодок шивеями в VI веке (там же, с. 78).

[116] Там же.

[117] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство… С. 62.

Лодки-берестянки

Наиболее распространёнными средствами водного передвижения амурских эвенков в тех местах, где были березняки, являлись лодки-берестянки [118] *(дяв, умурэчун)*. Лодка-берестянка состояла из деревянного каркаса и берестяной покрышки, сшитой из отдельных кусков бересты, очень плотно подогнанных друг к другу и сшитых корешками лиственницы, черёмухи или жильными нитками. Бересту сшивали женщины, используя при этом тонкие деревянные колышки, а мужчины мастерили каркас и надевали на него берестяной чехол. Чехол подгонялся на каркас путём подтыкания сучков и длинной дранки между каркасом и покрышкой. После этого все мелкие отверстия просмаливались горячей лиственничной смолой. Гребли двухлопастным веслом *(тэри, уливун)*. Длина такой лодки колебалась от трёх до семи метров. Небольшие лодки-берестянки использовались верхнеамурскими эвенками для лучения и стрельбы рыбы, а также для охоты с воды: они были незаменимы, когда нужно было бесшумно подплыть к зверю на водопое. Лодки-берестянки больших размеров использовались эвенками для плавания по Амуру [119].

---

[118] Примечательно, что якуты тоже используют лодку-берестянку, однако называют её «эвенкийской лодкой» (*тонгус тыыта* — «тунгусский челнок»).

[119] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 105–106.

Однако берёзовые леса, необходимые для изготовления лодок-берестянок, были не везде. Поэтому, помимо них, амурские эвенки использовали и лодки-долблёнки, обычно изготавливавшиеся из цельного ствола тополя. А. И. Мазин описал *дявкан* — долблёную лодку-обласку, которой придавали форму обычной лодки путём распаривания и правления [120]. Г. М. Василевич же указывала на использование такой лодки сымскими эвенками и отмечала, что эвенки со средних левых притоков Амура плавали на других, длинных и прямых долблёнках-ветках *(онгочо)* с острым носом и срезанной кормой, управляемой шестами и коротким веслом. Внутри такой лодки ставили 4–7 распорок; борта её слегка приподнимались на середине. Отечественная исследовательница типов лодок Сибири В. В. Антронова пишет: «У амурских эвенков, живущих в системе рр. Бира и Бурея, до настоящего времени встречаются лодки довольно больших размеров, выдолбленные из целого ствола дерева, на заднем конце вставляется поперечная доска, поэтому корма получается тупой» [121]. Данные проведённых нами полевых исследований не подтверждают использование таких лодок современными амурскими эвенками, однако их применение зафиксировано в воспоминаниях респондентов, относящихся к середине XX в. [122]. Схожая с этими описаниями лодка-долблёнка, обнаруженная в 2008 г. близ Сковородино и ориентировочно датируемая началом XX в., сейчас хранится в Научном музее Амурского государственного университета.

Также амурские эвенки пользовались плоскодонной дощатой лодкой, общераспространённой в Амурском бассейне. Дощатые лодки назывались *онгкочо*, а чаще русскими терминами — *багас* (баркас), *набэй* (набойная) и другими [123]. Верхнеамурские эвенки иногда выменивали у дауров или русских казаков скреплённые посередине долблёнки [124].

Сегодня эвенки пользуются почти исключительно современными моторными лодками, в том числе для безопасной переправы через крупные реки людей и груза. Иногда, в большую воду, на буксир к таким лодкам привязывают даже связку оленей. Традиционные же средства водного транспорта амурских эвенков теперь стали музейной редкостью.

---

[120] Описание такой лодки у А. И. Мазина (Быт и хозяйство… С. 62) почти дословно совпадает с описанием у Г. М. Василевич (Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 106), однако последняя утверждала, что такие лодки используются сымскими эвенками.

[121] *Антронова В. В.* Лодки. Эвенки // Историко-этнографический атлас // Сектор археологической теории и информатики Института археологии и этнографии СО РАН [Официальный сайт]. URL: http://www.sati.archaeology.nsc.ru/ethno (22.04.2012).

[122] Это следует из материалов полевых исследований 2006–2009 гг. Лодки-долблёнки изготавливали чаще всего из цельного ствола тополя и использовали для рыбалки. См. по этому поводу также: *Антронова В. В.* Лодки. Эвенки // Историко-этнографический атлас // Сектор археологической теории и информатики Института археологии и этнографии СО РАН [Официальный сайт]. URL: http://www.sati.archaeology.nsc.ru/ethno (22.04.2012).

[123] *Антронова В. В.* Лодки… Там же.

[124] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 107.

2.3. Охота и рыболовство

Охота

Наряду с оленеводством, важнейшим промыслом амурских эвенков всегда была охота. Одомашненные олени были и остаются для эвенков прежде всего транспортом, а потом уже источником пропитания. Именно охота является основным способом, которым эвенк может прокормить свою семью.

В охотничьих традициях амурских эвенков можно выделить два основных вида промысла — мясной и пушной.

Первый нацелен на добычу крупных обитателей амурской тайги — лося, дикого оленя, изюбря, косулю, кабаргу, кабана, каменного барана [125], медведя.

Этот вид промысла всегда считался очень почётным среди эвенков, что отразилось и в их языке — в нём существует несколько названий для лося, дикого оленя и изюбря в зависимости от времени года [126]. О ловких, бесстрашных охотниках, сумевших выследить, догнать и с одного выстрела или удара рогатины убить крупное животное, слагались и передавались из поколения в поколение многочисленные легенды и бывальщины. Этот вид охоты — повседневная необходимость, обеспечивающая пропитание всей семье и всему роду: согласно древнему, но бытующему и по сей день эвенкийскому обычаю *нимат*, добытое мясо делится между всеми членами промыслового коллектива. Поэтому мясной промысел важен не только для конкретного охотника, но и для целых общин.

Второй вид охотничьего промысла — пушной — раньше никогда не был первостепенным по своей значимости. На пушнину обычай *нимат* не распространялся — охотник оставлял все шкурки себе, поэтому их добыча имела значение прежде всего для самого охотника и его близких [127]. Об удаче на такой охоте у эвенков было не принято рассказывать: ведь для неё не нужно выносливости, недюжинной силы и храбрости, необходимых, к примеру, для охоты на медведя или лося. Для пушной охоты необходимы лишь знание повадок зверька, меткость и терпение. Поэтому добычей пушнины занимаются обычно все, кто умеет стрелять, причём с очень раннего возраста (например, на белку эвенкийские ребята традиционно начинают охотиться уже с 7–8 лет).

Раньше добыча пушнины была необходима для уплаты ежегодного ясака в государственную казну, а также для обмена её на нужные в хо-

---

[125] На него охотятся зейские эвенки.

[126] С дикого оленя эти названия были перенесены на домашнего — курайка, иркин, сыру и др. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 54.

[127] Согласно материалам полевых исследований, проведённых авторами данной книги в Селемджинском, Зейском и Тындинском районах Амурской области в 2006–2011 гг., этот принцип соблюдается и сегодня: добытым мясом охотник обычно делится с окружающими, пушнина же является личной собственностью и подлежит у современных эвенков строгому учёту.

Соболиные шкурки.
ГУП «Улгэн», Селемджинский район.

зяйстве вещи и продукты: для этого ежегодно устраивались пушные ярмарки, а позже — так называемые «фактории».

Сегодня эта функция пушного промысла, в принципе, сохраняется и даже усиливается: добывая за сезон в среднем 20–30 соболей, охотник сдаёт их в приёмные пункты (обычно это промысловые конторы — бывшие охотничье-оленеводческие колхозы). После этого добытые шкурки продаются на пушном аукционе в Санкт-Петербурге. На вырученные деньги охотник обычно покупает необходимые продукты и вещи. Очень часто на эти же деньги семья охотника живёт до следующего охотничьего сезона: оленеводство в области находится сейчас явно не в пике своего развития, а охота на крупного зверя всё реже бывает удачной — в связи с активным промышленным освоением традиционных эвенкийских угодий, изменениями климата и браконьерством зверя в тайге стало мало. Поэтому в целом можно говорить о том, что сегодня происходит постепенное ослабление роли традиционно главного для эвенков мясного промысла и усиление пушного. Главным объектом пушного промысла для амурских эвенков, как и раньше, является соболь; в меньшей степени — белка, заяц, колонок, лисица, волк, рысь и горностай [128].

Как же охотятся эвенки Приамурья? Рассмотрим вначале их традиционное охотничье снаряжение.

Как уже упоминалось в предыдущих главах, амурские орочоны, в отличие от остальных групп эвенков, охотились обычно не пешком, а верхом на олене, приученном не пугаться выстрелов. Поэтому некоторые элементы охотничьего снаряжения, необходимые для эвенков, проживающих в других регионах, амурскими эвенками не использовались. Например, практически не пользовались они охотничьей ручной нартой-волокушей

[128] Олёкминские эвенки охотились на горностаев с помощью ловушки черкан.

(иривун), а также «эвенкийским рюкзаком» — *панагэ* [129]. В этнографических источниках XVII в. имеется признание эвенков из рода Баягир, кочевавшего и в Приамурье: «На лыжах отцы наши и мы никогда не хаживали и делать лыжи не умеем» [130]. Неиспользование лыж амурскими эвенками-орочонами в охоте Г. М. Василевич считала их отличительным признаком [131]. Однако сегодня амурские эвенки охотятся на традиционных эвенкийских лыжах — это фиксируется у всех групп эвенков Приамурья. Причём используются и лыжи-голицы, и лыжи, подклеенные шкурой, и специальные лыжные палки. По всей видимости, это говорит о том, что они используются здесь достаточно давно.

Помимо лыж, для весенней охоты по снегу амурские эвенки использовали (и сейчас используют) специальные «снежные очки» (*сарапчи*), завязывающиеся на затылке. Они необходимы для предохранения глаз от блеска снега — иначе охотник рискует временно ослепнуть. Раньше среднеамурские эвенки делали такие очки из амурского пробкового дерева, бересты, позже из куска жести с тонкой щелью или сеткой из конского волоса. Сегодня их обычно делают из мягкого пластика или бересты, а чаще используют обычные солнечные очки.

Однако самой необходимой частью охотничьего снаряжения является, конечно же, оружие. Традиционными видами оружия у эвенков были *кото* [132] (нож), *уткэн* [133] (тесак-пальма́), *гида* [134] (копье), *бэркэн* (самострел), *бэр* [135] (сложный М-образный лук) и *аланга* [136] (простой лук).

---

[129] *Панагэ* (русск. поняга) представляет собой заплечную дощечку для ношения тяжестей, надеваемую охотником на спину. К дощечке прикреплены 6–8 рядов верёвочек, к которым привязывается необходимый для охоты скарб или части туши убитого животного. Единичный случай использования панагэ безоленным эвенком был зафиксирован нами во время экспедиции на одном из таборов близ с. Ивановское в 2008 г.

[130] Цит. по: Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 66.

[131] Об этом подробнее см. в разделе «Человек, владеющий оленем» данной книги.

[132] Рукоятку ножа изготавливают из берёзового корня или шишки, окрашивают в красный цвет корой осины. Лезвие зачастую делают, переплавляя старые сельскохозяйственные орудия. Кровосток делают только на мужских ножах, более длинных, чем женские, кухонные. Ножны изготавливают из берёзы, сверху покрывают резьбой, а также жестью, замшей или коротким мехом. Амурские эвенки крепят ножны к поясу, фиксируя сам нож кожаным ремешком, продетым сквозь специальное отверстие в рукоятке (к западу от Байкала эвенки привязывают нож к правому бедру). К ножу относятся особенно внимательно, поддерживая его в хорошем состоянии: считается, что лучше в тайге потерять топор, чем нож. При разделке туши (особенно оленя или медведя) используется только нож — для этого нужно очень хорошо знать анатомию животного, расположение всех суставов и сухожилий.

[133] *Уткэн* — тесак (пальма) длиной 50–60 см, одностороннеострый, крепится на палку длиной до 1 м (на западе — выше чел. роста). По свидетельству А. Ф. Миддендорфа, уткэн служил эвенку топором для прохождения через чащу и рубки дров, ножом, опорой при посадке на оленя, пешнёй для пробы льда на прочность. (См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 83.)

[134] *Гида* — эвенкийское копьё, представляющее собой листовидный наконечник на древке, длина древка достигает человеческого роста.

[135] При изготовлении этого лука склеивали рыбьим клеем две естественно изогнутые пластины из ели, берёзы, лиственницы (*акрэ*). У всех амурских эвенков были и так называемые «даурские луки» (*нома*), обклеенные изнутри китовым усом. Тетиву делали из волокон крапивы или конопли. Концы лука обматывали сухожилием.

[136] Лук *алана* был короче, имел один изгиб, сделан был из лиственницы и обклеивался берестой.

Эвенкийский нож *(кото)* в ножнах *(энэки)* и наконечник эвенкийского копья *(гида)*

Специфика охоты именно амурских эвенков (как и других эвенков, расселённых к востоку от Байкала) заключалась в том, что у них преобладала охота с самострелами и ловушками-петлями (*хурка*), в то время как к западу от Байкала была более распространена охота с луками. Эта специфика обусловлена тем, что местность на рассматриваемой территории горная, сильно пересечённая, с большими гольцовыми областями — охотиться здесь с луком было не всегда удобно.

Самострелы и стрелы для них изготавливались из *акры* — прочной древесины, взятой из подкорного слоя на изгибе деревьев. Наконечники стрел различались в зависимости от объекта охоты, у одного охотника могло быть до 300 разных наконечников. Самострелы амурские эвенки ставили обычно на звериных тропах, у водопоев, а также на специальных засеках (*охор*): от одной речки к другой через водоразделы по одной линии подрубали деревья и валили их друг на друга полосами, оставляя на расстоянии 40–60 м проходы, у которых и настораживали самострелы (иногда до 200 шт.). Самострелы использовались при охоте на лося, дикого оленя, кабаргу. Эвенкийских самострелов в амурской тайге было насторожено так много, что ходить по ней неопытному человеку без эвенка-проводника было опасно: тетива в самострелах натягивалась так туго, что стрелы пробивали оленя насквозь.

Эвенк Э. Андреев (с. Усть-Нюкжа) вкладывает тесак *уткэн* в чехол из тальника

Эвенкийский самострел — *бэркэн*

Старые следы от извлечения пуль из ствола дерева после пристреливания берданки

Луки использовались при охоте на открытой местности либо с близкого расстояния. Древки стрел изготавливали из плотной древесины, оперение делали обычно из перьев дятла или тетерева. Колчан шили из ровдуги и богато украшали [137]. По свидетельству Маака, манегры смазывали стрелы гнилым жиром, чтобы ускорить смерть животного [138]. Для стрельбы использовался напальник — кольцо из рога, для удобства надеваемое на палец.

В течение XVIII–XIX вв. лук и самострел [139] у эвенков постепенно сменились ружьём. Амурские эвенки и манегры познакомились с ружьём (кремнёвой винтовкой), по всей видимости, через соседей — даурских торговцев, о чём свидетельствует распространённое у них слово *мевчан*. Алданские и аянские эвенки узнали о ружье от якутов и ещё долго покупали у них переделанные русские ружья, перенеся на них название лука — *бэр*. Из ружья стреляли с руки и с подпоры [140]. Вначале ружья были кремнёвыми, затем — шомпольными и пистонными, позже — гладкоствольными и нарезными. Широкое распространение вплоть до середины XX в. имели так называемые берданки (винтовки Бердана). Сегодня большинство эвенкийских охотников пользуются современными карабинами, мелкокалиберными винтовками и дробовиками. Колчан им заменила так называемая «натруска» (*натрускэ*) — надеваемый через плечо ремень с сумочками для пуль и других предметов и деревянной круглой пороховницей, или патронташ (*патрорук*).

---

[137] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 62–63.

[138] Там же. С. 64.

[139] Самострелами амурские эвенки пользовались вплоть до середины XX в., но уже изредка. Сегодня эвенкийские самострелы с таёжных троп перекочевали в музейные экспозиции.

[140] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 63-64.

Ловушка-давилка на медведя. Селемджинский район.
На фото внизу — ловушка, в которую попал медведь

***Оревун* — манок на изюбря.**
Из фондов научного музея АмГУ

В это же время у эвенков появляются русские ловушки-давилки: пасти, кулёмы, плашки. Такие ловушки (эв. *лан*, як. *соксо* [141]) эвенки раньше не употребляли и не признавали (они даже разрушали их, обнаружив в тайге). Эвенки с бассейнов Олёкмы, Алдана и Зеи не признавали эти ловушки даже в конце XX века [142]. Однако они широко используются эвенками левобережных притоков Амура, бассейнов Селемджи и Буреи, являясь основным типов ловушек, например, на медведя. С капканами эвенки раньше тоже охотились мало, многие о них узнали лишь в XX веке [143]. Сейчас капканы являются неотъемлемым атрибутом охоты на мелких и крупных зверей: например, используются для борьбы с волками [144], наносящими ощутимый урон оленеводческим хозяйствам. (Особую угрозу волки представляют весной, непосредственно перед, во время и после отёла важенок. В последнее время учащаются случаи, когда стая волков задирает с десяток, а то и несколько десятков важенок одновременно.) С недавних пор использование ядов в тайге запрещено, поэтому капканы и отстрел являются единственными средствам защиты от волков.

Амурские эвенки во время охоты широко использовали (и продолжают использовать) различные звукоподражательные манки — на рябчика, кабаргу (*пичавун* [145]), изюбря (*оревун*). Имитируя при помощи обычно изготовленных из бересты манков звуки, издаваемые самцами во время гона, эвенки подманивают животное поближе и затем уже стреляют. Охота с манком требует особого терпения и знания повадок зверя.

Охота на крупного копытного зверя — лося, дикого оленя, изюбря — проходит обычно с поздней осени до ранней весны. Уходили охотиться, как правило, далеко от своих стойбищ. Этнографы отмечают, например, что эвенки с Олёкмы и Тунгира зачастую уходили охотиться на Гилюй и Зею [146]. Основные виды охоты — скрадывание и охота гоном на лыжах. Как и раньше, во время охоты гоном эвенки бегут за зверем по следам против ветра и стреляют из-за куста. Бывали случаи, когда охотники гна-

---

[141] Это название сегодня широко используется селемджинскими эвенками для петель на медведя.

[142] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 85.

[143] При этом заводские капканы использовались редко — в основном их заменяли самодельные деревянные капканы (Там же. С. 87).

[144] Раньше амурские эвенки не охотились на волков, что связано, по всей видимости, с тотемным культом этих животных. Это подтверждается названиями волка, распространёнными на северо-востоке области — *долбоик* (ночной зверь).

[145] С *пичавуном* охотятся в конце лета, во время гона кабарги. Изготавливается он очень просто: из сложенного пополам небольшого кусочка бересты.

[146] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 68.

ли лося не один день: падали, вставали и снова бежали. Иногда в охоте участвуют 2–4 человека — двое сидят в засаде, двое других гонят зверя. Осенью по неглубокому снегу лосей гоняют с собакой — она задерживает лося до прихода охотника [147].

Обработка головы лося. Селемджинский район

Раньше среди амурских эвенков был распространён вид охоты на лося и изюбря с лодки: беззвучно подплывая в темноте к зверю на водопое, эвенк точным ударом копья или выстрелом убивал животное. Это требовало от охотника храбрости и ловкости — одно неверное движение могло привести к трагическим последствиям, ведь лось и изюбрь — очень сильные животные, способные убить человека одним ударом копыта. Сегодня такой вид скрадывания не практикуется.

Часто для охоты на копытных амурские эвенки использовали огораживание и ловушки ямного типа. Олёкминские и зейские эвенки ставили на лося самострелы в проходах специально выстроенных для этого длинных изгородей. Эвенки со средних левых притоков Амура иногда делали изгородь, в промежутках которой рыли ямы, скрывая их ветками и хвоей [148]. Ища проход в изгороди, животное попадало в яму (*хукэлки* [149]) или приводило в действие самострел. На изюбря амурские эвенки иногда охотились, устраивая засаду на природных или искусственных солонцах — залегая с вечера на сооружённом на дереве помосте, где поджидали зверя, приходившего обычно к утру.

Ловушка-петля на медведя. Селемджинский район

[147] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 66.

[148] Там же.

[149] Название приводится по А. И. Мазину (*Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 85).

Чаще всего эвенки Приамурья (бассейн Зеи и восточнее) использовали ловушки-петли. Причем применяли их для охоты не только на мелкого (зайца, кабаргу, лису), но и на крупного зверя (лося, медведя, изюбря, волка). Петли для крупных животных делали из толстого широкого ремня из прочной лосиной шкуры; сейчас используются металлические тросы. Петли сегодня используются чаще всего для ловли медведей [150], которые нередко уничтожают продуктовые запасы охотников в зимовьях и нападают на домашних оленей.

На медведя амурские эвенки охотились редко — его, как правило, убивали лишь попутно во время осенней или весенней охоты, либо зимой при обнаружении берлоги. Объясняется это особыми тотемными представлениями, связанными с медведем: его здесь называют по-родственному — *эгэ, эгэка* (дедушка), *амакан (*дядя, дедушка), *атыркан* [151] (старуха). Считается, что ободранный медведь похож на человека. В связи с этими представлениями охота на медведя была строго регламентирована, существовали особые правила разделки туши и поедания мяса убитого медведя. В отдельных случаях на медведя охотились осенью — в зарослях кедрового стланика, где он лакомится созревшими орехами, или зимой — гоняя медведя-шатуна с собаками на лыжах-голицах.

Среди эвенков были специалисты-медвежатники: с копьём или пальмóй они выходили на медведя один на один. Подманивая медведя и заставляя его встать на задние лапы, они делали резкий удар, стараясь попасть в сердце так, чтобы медведь навалился на копьё или топор всем весом. Эти охотники охотились только таким образом, и слава о них распространялась далеко по тайге.

Взятие берлоги обычно производили 2–3 человека. Иногда на берлогу шли только муж и жена. Участие женщины в охоте для эвенков не в диковинку — старожилы вспоминают, как в отсутствие их отцов матери выходили на охоту сами, добывая в том числе и крупного зверя [152]. Встречаются среди амурских эвенков женщины-охотницы и сегодня: в пример можно привести Светлану Курбалтунову из Усть-Нюкжи, которая охотится наравне с мужчинами. Приблизившись к берлоге, охотники перегораживают брёвнами её вход, выманивают медведя и, как только покажется голова, стреляют в него. Чтобы вытащить медведя из берлоги, на голову ему набрасывают эвенкийский аркан — *маут*, сплетённый из полосок лосиной или оленьей шкуры. После этого проводят свежевание туши по определённым правилам. Однако их соблюдают всё реже: культ медведя постепенно уходит в прошлое, этот зверь чаще становится объектом специальной охоты. Жёлчь и лапы медведя пользуются большим спросом на «чёрном рынке», их скупают у охотников заезжие перекупщи-

---

[150] Зейские и урмийские эвенки настораживали на тропах большие петли, олёкминские — пасти. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 66.

[151] Примечательно, что в эвенкийском языке однокоренные с *атыркан* слова используются в значениях: «жена», «невеста», «медведь», «стариться», «женатый». (См.: Эвенкийско-русский словарь под ред. Г. М. Василевич. — С. 40).

[152] Материалы экспедиции в с.Усть-Нюкжа, август 2011 г. Респондент К. С. Абрамова.

Охотница М. Н. Павлова (с. Усть-Нюкжа)

ки, незаконно переправляя затем в Китай, где из них делают лекарства и деликатесные блюда. Примерно так же дело обстоит и с промыслом кабарги, убиваемой чаще всего не из-за мяса, а из-за *«пупы»* — мускусных желёз, использующихся в фармакологии и парфюмерии.

Охотятся амурские эвенки и на птицу: в основном это глухарь, рябчик, редко — утки, дикие гуси. Долгое время эвенки продолжали бить птицу из луков, и лишь к середине XX в. перешли на дробовики [153]. Сегодня для этого также часто используют мелкокалиберные винтовки. Если охотник остался без патронов и голоден, он ловит дикушу *(караки)*, набросив ей на шею петлю. Эта медлительная и непугливая птица считается у эвенков созданной *Сэвэки* специально для таких случаев [154]. У современных

[153] Эвенки // Народы Сибири, 1956. — С. 707.

[154] Это представление отражено в эвенкийской сказке о дикуше, рассказанной эвенком А. А. Охлопковым из с. Ивановское (Материалы экспедиций в с. Ивановское Селемджинского района, 2007, 2009 гг.). См. об этом далее.

Медвежья лапа

Кабарга — один из объектов мясного промысла амурских эвенков

эвенков соблюдается запрет на убийство воронов и вообще на убийство ради забавы, а не ради пропитания [155].

Коллективная и индивидуальная охота на лосей, диких оленей и на птицу упоминается во всех эвенкийских преданиях, в то время как в них совершенно не говорится о промысле пушного зверя, который в натуральном хозяйстве играл весьма малую роль. Шкурки пушных зверей служили в далёком прошлом больше для украшения и только частично были предметом обмена. Дальнейшее развитие обмена увеличивало значение пушной охоты в хозяйстве эвенков, а появление русских служилых людей, которые требовали ясак пушниной, и русских торговцев, скупавших её, постепенно выдвинуло этот промысел на первое место [156]. В конце XIX в. цена одной соболиной шкурки равнялась стоимости живой свиньи [157].

Растяжка для соболиной шкурки. Селемджинский район

Если охота на крупного зверя часто была коллективной, то пушной промысел был и остаётся делом индивидуальным. Способы пушной охоты были разнообразными. Возле соболиных норок раньше расставляли небольшие сетки с колокольчиками, в которых запутывался зверёк. Охотник слышал звон и добывал соболя. Если

[155] Материалы экспедиций в с. Ивановское Селемджинского района, 2006-2009 гг.

[156] Эвенки // Народы Сибири, 1956. — С. 706-707.

[157] См.: Амур. Справочная книжка Амурской области для переселенцев / сост. А. Тарновский — Благовещенск, 1899. — С. 68.

соболь забегал в беличье дупло, его выкуривали оттуда дымом или выгоняли, стуча по стволу палками. Сегодня для добычи ценного меха используют мелкокалиберные винтовки, капканы, различные самодельные ловушки. По неглубокому снегу охотятся с собаками, специально обученными на белку или соболя: собака загоняет зверька на дерево или в нору, не давая ему убежать, пока не подойдёт охотник. При охоте стараются не слишком повредить шкурку — так она будет выше оценена на аукционе.

Рыболовство

Рыбалка для эвенков традиционно не играла ведущей роли и использовалась лишь как подсобный промысел. Это отразилось в языке эвенков: ни в одном диалекте нет выражения «удить рыбу», «ловить рыбу» — есть лишь словосочетание «бить рыбу» [158]. Некоторые амурские эвенки в период нереста часто откочёвывали на реки Охотского бассейна, там ловили проходную красную рыбу (били палками), солили её в бочках, покупаемых у русских бондарей [159].

Древним эвенкийским способом ловли рыбы, сохранявшимся вплоть до XX в., был покол рыбы острогами и стрельба по ней. Применялось три вида остроги. 1) *Кирамки* представляла собой трезубец, им били тайменей, щук, хариусов. 2) *Дэбгэ* — острога-гарпун, соскакивающий с древка трезубец с верёвкой длиной до 20–30 м, к которому некоторые амурские манегры подвязывали ещё и поплавок из пузыря калуги; употреблялась у амурских и забайкальских эвенков для ловли крупной рыбы до 20 кг. — белуги, калуги, кеты, горбуши, осетра, тайменя, ленка, и др.). 3) Ещё один тип остроги-гарпуна — *элгу* — был распространён по всем притокам Амура и рекам, впадающим в Охотское море. Его древко достигало в длину 4–6 метров, причём у зейских эвенков такие сохранили такие остроги вплоть до середины XX в. [160].

Остроги-кирамки.
Школьный музей с. Усть-Нюкжа

Рыбу ловили с лодки и с берега. Распространённым способом ловли рыбы было перегораживание мелких

[158] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 80.

[159] Материалы экспедиций в с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2009 гг., респондент Л. А. Дмитриева.

[160] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 82.

Ловушка-запор для рыбы. Енисейская губерния, начало XX в.

рек — для этого поперёк реки ставили треноги, на которые укладывались перекладины, переплетённые тальником, в оставленных отверстиях крепили морды. Среднеамурские эвенки, по описаниям Маака, часто кололи рыбу, высматривая её по малой воде с высоких, сложенных из жердей посередине реки «беседок» — *тэгэмкин* [161]. Также была распространена рыбалка с использованием приманки (*печевун* — эвенкийское название всей удочки и приманки) — живой либо каменной рыбки [162] на короткой верёвочке, которой подманивали рыбу и били её острогой. Эвенки-манегры ловили рыбу довольно оригинальным образом: перегораживали реку, оставляя 1–2 отверстия. Когда река замерзала, над этими отверстиями делали прорубь, ставили чум (так было лучше видно дно), куда садился рыбак и колол проходящую рыбу острогой [163].

Эвенк Г. А. Стручков рыбачит с берега. Селемджинский район

---

[161] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 82.

[162] Каменные и костяные рыбки-приманки использовались также прибайкальскими племенами бронзового века. Известнейший отечественный ученый А.П. Окладников на основании этого и других сходств сделал вывод, что эвенки пришли оттуда. (См.: Эвенки // Народы Сибири, 1956. — С. 704).

[163] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 82.

Короед — обычная приманка на эвенкийской рыбалке

Охотник Э. Яковлев с пойманным ленком. Селемджинский район

Опаливание чешуи ленка на костре. Селемджинский район

Амурские эвенки также лучили рыбу с помощью пучка горящих щепок, сложенных в специальную подставку — *таливун*. Зимой били рыбу через прорубь. Сети раньше обычно не использовали, хотя встречаются описания ловли сетями у манегров и среднеамурских эвенков [164]. Улов делили примерно поровну между рыбаками и съедали всем стойбищем, выделяя часть вдовам и сиротам. Излишки вялили и сохраняли до зимы — во время больших морозов, когда охота не шла, она заменяла мясо. Из голов, кожи и костей рыбы варили клей, шкурки больших рыб обрабатывали, шили из них сумки и иногда — покрышки на чумы. Сегодня амурские эвенки в притоках Амура и Лены ловят тайменя, налима, щуку, ленка, хариуса и другие виды рыб. На небольших речках рыбу ловят в «ямах», используя спиннинги, простые удочки, закидушки и мордуши. Для

[164] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 84–85.

Молодые рыбаки, с. Усть-Нюкжа

приманки используют короедов, оводов, а также самодельные мормышки. До сих пор изредка применяется эвенками отстрел крупных рыб — раньше его осуществляли стрельбой из лука, сегодня — из мелкокалиберной винтовки [165].

2.4. Ремёсла и промыслы

Каждый эвенк был не только оленеводом, охотником и рыболовом, но и плотником, скорняком, портным, кузнецом... в общем, мастером-универсалом. Оно и неудивительно: выделение ремёсел как отдельных профессий было невозможным в условиях кочевой жизни и разбросанности эвенкийских стойбищ по тайге. Каждая семья существовала автономно, поэтому её члены должны были уметь делать всё сами. Мужчины обрабатывали металл, дерево, рог, кость. Женщины выделывали шкуры, шили одежду и обувь, обрабатывали бересту. Примечательно, что всеми новыми видами деятельности у эвенков вначале занимались мужчины — например, шили на швейных машинках, когда они впервые появились у эвенков в XIX в. [166]. Разносторонние навыки наблюдаются у мужчин-эвенков и се-

[165] Такая практика зафиксирована среди эвенков Селемджинского района в 2009 г.
[166] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... — С. 90.

годня: каждый из них, помимо собственно мужской работы, может делать и все виды женской — готовить пищу, печь хлеб, шить, выделывать шкуры и бересту и т. д. Отчасти такая разносторонность вынужденная — нынче эвенкийки редко кочуют вместе с мужьями в тайге, предпочитая жить в благоустроенных поселках. Найти жену-таёжницу для эвенка сегодня — большая удача, большинство кочует и охотится в одиночку.

Выделка шкур

Выделка шкур традиционно считалась у эвенков женским занятием, причём к этому процессу не допускались дети и даже подростки [167], так как одно их неверное движение могло испортить шкуру. Среди амурских эвенков сегодня шкуры могут выделывать немногие — чаще всего это уже пожилые женщины, которые выросли или всю жизнь прожили в тайге. Славятся качеством выделки шкур такие опытные мастерицы, как, например, Раиса Никифорова и Галина Соловьева (с. Ивановское), Елена Колесова (с. Бомнак), Антонина Урканова, Тамара Федорова и Галина Абрамова (с. Усть-Нюкжа) и другие. Есть и молодые умелицы — к примеру, Светлана Кульбертинова из Усть-Нюкжи. В ловких, умелых руках мастериц грубая шкура превращается в лёгкий и мягкий материал, пригодный для шитья обуви, шапок, шуб и прочих необходимых вещей.

Процесс выделки шкур — трудоёмкое занятие, проходит он в несколько этапов. Вначале шкуру снимают с животного (чаще всего — оленя или лося), используя острый охотничий нож: этим занимаются мужчины во время свежевания. Шкуру с ног (камус) и головы оленя снимают и обраба-

Подсушка медвежьей шкуры комбикормом

Растянутый на распялках камус

[167] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 94

Изготовление ровдуги из лосиной шкуры

Замачивание шкуры лося в составе, приготовленном из мозгов животного

тывают отдельно. Выделка шкуры и камусов происходит примерно одинаково. Вначале со свежеснятой шкуры ножом аккуратно срезают тонкую плёнку — мездру. Этот процесс требует большой точности в движениях, т. к. можно по неосторожности проколоть шкуру и она будет испорчена. Затем шкуру растягивают на специальных рамах, делая небольшие разрезы по краям и продевая сквозь них верёвку, которой шкура крепится к раме [168]. Камусы растягивают на палочках-распялках. Если выделка шкуры происходит в посёлке или в таёжном зимовье, шкуру и камусы растягивают, прибивая за края гвоздями к стене мехом внутрь [169].

Растянутая шкура сушится в течение некоторого времени [170], после чего её можно выделывать. Для этого женщина, расстелив шкуру на земле, специальным инструментом (*у*) движениями на себя снимает сухую мездру, придерживая ногами проти-

Выделка шкуры лося при помощи кожемялки

[168] Иногда шкуру растягивают на перекрещённых жердях, как и камусы (такой способ зафиксирован в с. Ивановское в 2008 г.). А. И. Мазин описывает также растягивание шкуры прямо на земле, к которой она крепится колышками. (См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство… С. 112.)

[169] Материалы экспедиций в с. Ивановское, 2006–2009 гг.

[170] Время просушки зависит от погоды и может достигать 2–3 недель и более.

Дымокур нючинэк для дымления шкур.

***Хильты* — гнилушки для дымокура**

воположный край шкуры. Закончив, она слегка смазывает шкуру жиром, заворачивает в неё сырые тальниковые гнилушки [171], складывает конвертом и оставляет на несколько дней в тёплом месте. После этого шкуру разминают инструментом *чучун*, при необходимости — ещё и инструментом *кэдэре*, мнут руками и окуривают на специальном дымокуре — *нючинэк*. В процессе дымления на шкуре образуется тонкая прочная корочка — *нюксэ*. Дымление шкуры делает её более прочной и вла-

Размягчение маута инструментом *кувука*

[171] По данным респондента — мастерицы А. Урковой, с. Усть-Нюкжа. (См. подробнее: *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области (по материалам экспедиции в с. Усть-Нюкжа) // Усть-Нюкжа. Материалы I комплексной этнографической экспедиции Амурского областного Дома народного творчества (2011 г.). — Благовещенск, 2012. — С. 26.)

Мастерица Антонина Урканова, с. Усть-Нюкжа

гоустойчивой: чем дольше коптить шкуру, тем более непромокаемой она станет.

Ещё более сложен процесс изготовления замши, которую обычно делают из шкуры лося [172] или оленя. Вначале шкуру делят по хребтовой части пополам, смачивают мех водой с крошками трухи, складывают и оставляют преть на несколько дней, пока не начнёт выпадать шерсть. Затем её скребут инструментом *нючивун* на наклонённом бревне (один конец его покоится на подставке или на ноге мастерицы, другой упирается в землю), соскабливая с неё остатки меха. После этого шкуру растягивают на раме и сушат. Затем шкуру скоблят инструментом *у* и смачивают мокрой трухой, оставив её снова преть на несколько суток. Очистив и немного просушив шкуру, её размягчают инструментами *чучун* и *кэдэрэ,* добиваясь максимальной эластичности. После этого шкуру снова смачивают (варёными мозгами, оленьим молоком или хозяйственным мылом [173]) и сворачивают конвертом. Через двое-трое суток её обрабатывают кожемялкой (*чучун*) и коптят, пока она не приобретёт жёлтый цвет. Замша из шкуры лося получается прочной и жёсткой, оленья замша — более эластичной. Самая тонкая и мягкая замша делается из шкуры кабарги — её эвенки раньше использовали как детские пелёнки [174].

Из шкур крупных копытных животных эвенки также изготавливают верёвки, ремни, арканы. Для этого свежеснятую шкуру (обычно с шеи или

---

[172] Если требовалось быстро обработать шкуру лося, её на 3-4 дня опускали в прорубь. Вытащив на лёд, её раскладывали здесь же мездрой вниз. За день шкура примерзала ко льду, вечером её отрывали — плёнка оставалась примёрзшей ко льду. (См.: *Солдаткина И. М.* Указ. соч. С. 26.)

[173] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2006–2009 гг.

[174] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2006–2007 гг.

Починка седла

Спальник из оленьих шкур

бедра животного [175]) нарезают спиралью так, чтобы получился длинный ремень. Ножом её очищают от шерсти и растягивают для сушки. Просушив, её на несколько суток кладут в настой лиственничной трухи, снова сушат и колотят инструментом *идакавун*. После этого обильно смачивают варёными мозгами или маслом и коптят [176]. Чтобы уберечь кожаный ремень от порчи насекомыми и гниения, сделать более влагоустойчивым и крепким, его также могут натирать смолой кедрового стланика [177].

Шкурки пушных зверей (соболь, белка, горностай и др.) снимают «чулком» и сушат, растягивая на различных распялках — *тэлептун*. Затем мездру иногда смачивают кислым молоком (могут и ничем не обрабатывать [178]), выворачивают мехом наружу и выдерживают в тёплом месте 2–3 дня. После этого шкурку до полного высыхания осторожно разминают на руках, слегка её растягивая. Дырочки, возникшие в шкурке в случае её повреждения во время охоты, аккуратно зашивают.

Раньше эвенки умели выделывать и рыбью кожу — для этого её, очистив от чешуи, снимали, растягивали палочками, сушили, смазывали рыбьей печенью и тщательно разминали. Однако сегодня амурские эвенки рыбью кожу уже не обрабатывают.

---

[175] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2009 г.
[176] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 113.
[177] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2006 г.
[178] По материалам полевых исследований в с. Ивановское, 2006–2009 гг.

Обработка рога и кости

Важным видом хозяйственной деятельности эвенков является также обработка рога и кости, хотя она никогда не занимала у них такого места, которое занимала в культурах других северных народов. Обработка кости и рога была и остаётся традиционно мужским занятием. Из рога и кости эвенки изготавливали игрушки, брелоки, некоторые инструменты (например, *кувука* — кусок рога с отверстиями для смягчения аркана-*маута* [179]). Из рога или кости делали также крючок для укладки вожжей, крепящийся на сбрую запряжённого в нарты передового оленя, застёжки на подпругу, кольца на *мауты*, луки на сёдла (*ие)*, рукояти ножей и других инструментов, пряжки для привязывания недоуздка к седлу предыдущего оленя в караване (*гилбэвун*) и другие необходимые мелочи. Из кости раньше изготавливали иглы для сшивания шкур. Для обработки рога пользовались топором, ножом и пилкой. Украшались изделия из рога и кости резьбой, при этом чаще всего наносился геометрический орнамент [180].

Инструмент *кувука* для смягчения *маута*, сделанный из рога

Крючок для вожжи из рога

Лука грузового седла также вырезана из рога

---

[179] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2007 г.

[180] Как отмечает Г. М. Василевич, прямые линии и точки на роге и кости делали ножом, а кружки — циркулем. Далее она описывает способ нанесения вписанных один в другой кругов: «Для нанесения двух-трёх кружков вместо одной из ножек была вставлена небольшая пластинка с зубчиками». (См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 92.) Примечательно, что описанный орнамент, судя по археологическим находкам, датирующимся VII–XIII вв., был широко распространён в Амурской области в эпоху Средневековья (См.: *Зайцев Н. Н., Болотин Д. П., Волков Д. П. и др*. Древнее искусство Приамурья. — Благовещенск: Издательство Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. — С. 18.)

Обработка дерева

Однако более важным ремеслом среди амурских эвенков является обработка дерева — ведь север Амурской области, где в основном расселены эвенки Приамурья, лежит в таёжной и горно-таёжной местности, богатой лесами различных пород. Условно можно выделить два виды обработки дерева: обработка собственно древесины (мужское занятие) и заготовка и обработка древесной коры, в особенности бересты (женское занятие).

Из дерева эвенки сооружают жилища [181] и хозяйственные постройки, изготавливают нарты, сёдла, посуду, столярные и иные инструменты и чехлы для них, различные короба и ящики для хранения инструментов и других хозяйственных мелочей, небольшие столики, лодки, лыжи, луки и стрелы, ловушки и самострелы, копья, посохи, курительные трубки, колыбели, игрушки, календари и ритуальные предметы (изображения и вместилища духов). Обрабатываются различные породы деревьев, наиболее часто — лиственница, берёза, ель, осина, тополь, тальник, амурский бархат, черёмуха, чозения (*чурилкурэ*). Эвенки, сотни лет прожившие в тайге, научились умело использовать для своих нужд особенности древесины той или иной породы дерева. Например, они заметили, что древесина на изгибе ствола кривого снизу дерева (*акрэ*) гораздо прочнее обычной, и стали делать из неё луки, стрелы и самострелы [182].

Используется не только стволовая часть дерева, но и ветки, корни (например, корни черёмухи и лиственницы использовали как ве-

Гнутьё берёзовых досок для изготовления колыбели

***Акрэ* — прочная древесина на изгибе ствола лиственницы**

[181] Например, жилище *угдан*.
[182] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2007 г.

Заготовка бересты

Вымачивание бересты в реке

Очистка бересты

Выпаривание бересты над костром

рёвки), капы (шишки-наросты, из которых делают прочные рукояти для ножей и других инструментов). Однако чаще используют кору — обычно лиственницы (для покрытия жилищ, лабазов и навесов) и берёзы.

Бересту заготавливают в мае — июне, лучше всего она отделяется во время течения берёзового сока. В сухую погоду на стволе ровной берёзы делают горизонтальные круговые надрезы, соединяя их продольным разрезом. Бересту отделяют от ствола и сворачивают в рулоны. После этого ножом соскабливают наросты и верхнюю белую пленку (иногда её оставляют) и пропаривают бересту 2–3 дня, поместив в котёл или ведро над костром, отчего она становится мягкой и эластичной. Из бересты сейчас изготавливают вьючные сумки, коробочки и сумочки для хранения швейных принадлежностей и иных вещей,

Берестяной короб *атыяк* для временного хранения рыбы и мяса

Изготовление двуслойного берестяного короба *конги*

Берестяной короб, украшенный орнаментом

Изготовление из тальника дорожного посоха *(тыевун)*

совки для сбора ягоды (*гуявун*) и коробы для её долговременного хранения, различную посуду (для воды, мяса, рыбы, сыпучих продуктов), охотничьи манки, ножны (*энэки*), а раньше — ещё и лодки-берестянки, покрышки на чум. Скрепляются куски бересты при помощи сухожильных ниток (*чива, сумо*), рыбьего клея (*унгкэн*), тонких корней лиственницы или черёмухи. Сегодня часто используют толстые капроновые нити, но они уступают по прочности сухожильным ниткам. В целом амурские эвенки используют берестяные изделия всё реже, предпочитая современную посуду из пластика, стекла и металла. Однако для хранения ягод и иных продуктов, а также при необходимости и отсутствии под рукой другой посуды делается и берестяная утварь. Вьючные сумки из бересты (*инмэк* и др.) постепенно вытесняются брезентовыми сумками.

Изготовление мутовки из берёзы

Кузнечное дело

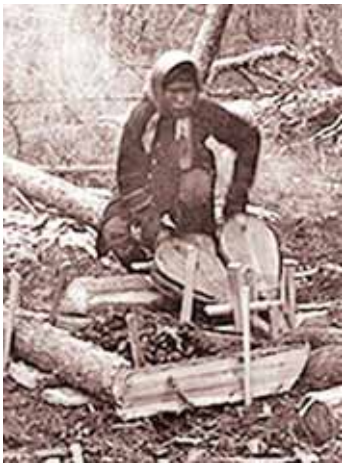
Наконец, ещё одним ремеслом эвенков является кузнечное дело. Точное время появления у эвенков кузнечного дела неизвестно. Ясно только, что эвенки ковали железо задолго до первых контактов с русскими. Это отразилось в языке: например, у эвенков, живших до XVII в. на Вилюе [183], была поговорка: «Ветер дует, как кузнец». Почти все эвенки умели перековывать металл, а некоторые научились и добывать руду, что подтверждается археологическими раскопками на Ангаре и Вилюе. Однако начиная с XVIII в. в письменных источниках о добыче руды среди эвенков уже не упоминается [184].

Обрабатывать металл (обычно — перековывая старые предметы) умел каждый эвенк. Были, конечно, и свои мастера: они умели хорошо ковать ножи, топоры, шаманские подвески и даже переделывали ружья. Изготавливали также литые изделия из свинца, заливая расплавленный свинец в формочки из дерева или камня. Наконечники стрел, острог, гар-

---

[183] В XVII в. эта территория была заселена якутами, взявшими вскоре первенство в изготовлении железных изделий — ими они стали снабжать «Оленёкскую и Олёкминскую округи» (См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 94.)

[184] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 90



Эвенкийский кузнец. Начало XX в.

пунов, орудия для обработки шкур и мелкие украшения мог делать почти каждый мужчина [185]. Сегодня большинство живущих в тайге эвенков-оленеводов сами изготавливают себе необходимые в таёжном хозяйстве предметы — например, ножи (к слову, юноши-эвенки свои первые ножи куют уже в 15–16 лет). Чаще всего в качестве сырья используются старые запчасти тракторов и других сельскохозяйственных машин [186].

Оборудование кузницы состояло из вбитой в обрубок дерева наковальни, кузнечного меха, молота, клещей, винтового зажима, кузнечного зубила, напильников, черпаков для плавки свинца и олова, инструментов для пробивания отверстий и формовок для пуль. При перекочёвке все инструменты перевозили с собой, ковали только летом [187]. Сегодня при ковке металла обходятся меньшим количеством инструментов: часто ограничиваются клещами и молотком. Меха используют редко, воздух нагнетают при помощи простой дощечки, вместо наковальни часто используют обычный плоский камень. При помощи таких нехитрых приспособлений современные эвенки умудряются делать вполне прочные и качественные ножи и другие предметы.

В целом нужно отметить, что амурские эвенки в значительной степени сохранили свой традиционный уклад жизни. Помимо навыков оленеводства, охоты и рыболовства, они сохранили весьма разнообразные умения, необходимые им для выживания в нелёгких таёжных условиях. За столетия таёжный быт эвенков стал максимально комфортным (насколько вообще может быть комфортной кочевая таёжная жизнь), каждая деталь была продумана и доведена до совершенства. Конечно, за последние сто лет многое в их быту изменилось: что-то ушло вовсе, что-то было усовершенствовано под влиянием культуры пришлого населения. Однако в быту и хозяйстве амурских эвенков, ведущих традиционный образ жизни, сохранились уникальные навыки и умения, главное из которых — умение жить в гармонии с природой.

---

[185] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... — С. 91.
[186] По материалам экспедиций в с. Ивановское, 2006-2009 гг.
[187] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 91.

Эвенкийские инструменты

Многовековой опыт обработки кожи, дерева и металла усовершенствовал используемые для этого эвенкийские инструменты. Одни, по всей видимости, являются изобретением самих эвенков, другие были заимствованы ими в процессе общения с представителями соседних культур.

В каждой семье был свой *сэлэрук* — короб с инструментами для поделки необходимых в быту вещей из металла, дерева, кости и рога [188]. Женские инструменты для обработки шкур хранились в специальных сумках — *урук и авса*. Инструменты всегда перевозили с собой при перекочёвке.

Для обработки шкур использовались ножи (*кото*), различные скребки (*у, нючивун, шидывун*), ручные (*чучун, кэдэрэ, кувука*) и большие стационарные кожемялки, шила (*силгивун*) и иглы (*инмэ*), а позже — ножницы (*кипты*).

К числу основных плотницких инструментов можно отнести топор (*сюка*), пальму (*уткэн*), большую (*кувун*) и маленькую (*кувукан*) пилы, инструмент для колки дранки (*овун*), два вида рубанков (*урипчунэ, хандавун*), напильник (*ирэгэ*), молоток (*халка*), сверло (*пурупчанэ*).

В кузнечном деле использовали молот (*халка*), наковальню (*ие, тавин, тыптургэ*), кузнечные меха (*кургэ*), клещи (*эюргэ*), винтовой зажим, кузнечное зубило (*сиваки*), напильники (*ирэгэ*), черпаки для плавки свинца и олова (*совокун*), инструменты для пробивания отверстий (*сангарин*) и формовки для пуль (*ичадэ*).Многие из этих

Стационарная кожемялка

[188] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… — С. 91.

***Авса* — сумка, в которой хранятся женские инструменты для обработки шкур**

Эвенкийский рубанок *хандавун*

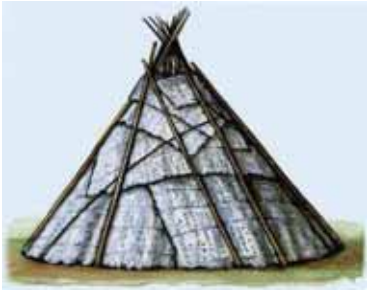
инструментов уже не используются, будучи вытесненными более современными. Например, в тайге современные амурские эвенки широко используют бензопилы, а в посёлках — электрические рубанки, фрезы, шуруповерты и т. д.

Эвенкийские инструменты: сверху вниз — *чучун* (скребок для первичного соскабливания мездры со шкуры), *у* (скребок для выскабливания мездры), *иринчунэ* (эвенкийский рубанок, или скобель по дереву), *кэдэрэ* (ручная кожемялка)

Глава 3.
Таёжный быт

3.1. Жилище и табор

«Я в тайге — как у себя дома», — говорил нам, сидя на корточках у костра, молодой эвенк Виктор Соловьёв [189]. Рабочий день на таборе был закончен: уже поужинали и отпустили оленей пастись на ночь, привязав на *анномарь* только оленят, жалобно зовущих своих матерей низкими, похожими на хрюканье, звуками. Оленухи бродили неподалёку, звеня подвешенными к шеям колокольчиками, каждая на свой лад. Смеркалось и холодало — дело шло к ночи. В поисках тепла все придвинулись поближе к костру, особо располагавшему к доверительному общению в тот вечер. «Вот вы в город уедете — там вы у себя дома ходите, правильно? — продолжал Виктор. — А я в городе вообще не могу находиться. Я вот здесь лучше пройдусь. Как вы по улицам пройдётесь, или из города в город переедете, — и я так же с речки на речку переезжать буду. Я тут себя как дома чувствую вообще». Чёрные как уголь глаза молодого эвенка задорно блестели в свете костра, а в бодром голосе чувствовалась непоколебимая уверенность, придававшая его словам особую значимость. Эта уверенность убеждала в том, что живы ещё древние таёжные традиции его предков и что тайга, чужая и пугающая почти для любого его городского сверстника, для него и в самом деле родной дом.



Берестяной чум.

Для многих из ныне живущих амурских эвенков тайга — родной дом не только в переносном, но и в прямом смысле. То есть они родились непосредственно в тайге — на далёких таёжных стойбищах, а то и прямо у тропы во время долгих кочёвок [190]. Такие «дети тайги» вплоть до 6–7 лет, когда

[189] Виктор Соловьёв, бывалый таёжник и мастер резьбы по дереву, проживает в с. Ивановском Селемджинского района.

[190] Выносливость эвенкийских женщин отмечали путешественники ещё в XIX в., упоминая, что уже через пару часов после родов женщины вставали и начинали хлопотать по хозяйству или же продолжали путь.

Эвенкийское стойбище. Начало XX в.

их забирали в советские сельские школы, под словом «дом» понимали не конкретное строение, а тайгу вообще и стойбища своих родителей в частности. Где поставили палатку — там и дом.

Основным типом традиционного жилища эвенков являлся лёгкий конический чум — *дю*. У амурских эвенков он представлял собой каркас, состоящий 5–7 основных жердей: двух толстых, несущих (*сона*), втыкавшихся в землю; двух–четырёх дополнительных (*турувун*), которые приставлялись с боков, укрепляя конструкцию, и одной срединной (*чимка*). К этим жердям прислоняли обычно 20–40 тонких жердей, дополняющих каркас [191]. Примечательно, что, в отличие от других северных народов, эвенки крепили жерди чума друг к другу без всяких ободов и связок [192] — при помощи выемки или сучка на конце одной из несущих жердей [193]. Верхние концы жердей каркаса амурские и витимо-олёкминские эвенки обычно подрубали на одном уровне, поэтому вершина чума (она же дымовое отверстие) смотрелась у них аккуратно. На стойбищах у амурских эвенков обычно располагалось 3–4 больших чума, поставленных полукругом [194]; в каждом из них могла уместиться семья в 20 человек [195]. Иногда внутреннее пространство чума де-

---

[191] По свидетельству Г. М. Василевич, раньше у пеших, преимущественно западных, эвенков было запрещено считать жерди и ставить их слишком много (больше 30–35). Однако для восточных эвенков, к которым относятся и амурские, было характерно именно большое количество (до 50) жердей. Это позволяло делать более крупные и вместительные чумы. См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... С. 111.

[192] Связывали их только эвенки, жившие рядом с якутами.

[193] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 110.

[194] Там же. С. 108.

[195] См.: *Василевич Г. М.* Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сборник музея антропологии и этнографии, т. XX. — С. 31.

лилось специальными загородками, образуя небольшие «комнатки» для супругов.

В отличие от тундровых эвенков, возивших с собой при перекочёвке жерди для чума, амурские (таёжные) эвенки всегда оставляли каркас на месте — ведь леса вокруг было предостаточно. Прибыв на новую стоянку и соорудив каркас, они накрывали его покрытием из проваренной и продымлённой бересты, лиственничной коры, ровдуги или (позже) брезента. Часто амурские эвенки смешивали типы покрытий — низ закрывали ровдугой, а верх — берестой. Покрытия укладывали, привязывая их за верхние концы к жердям, в четыре ряда снизу вверх — так, чтобы верхние слегка закрывали нижние. Сверху покрытия прижимали небольшими жердями, чтобы их не раздувало ветром. Дверной проём закрывался отодвигаемым в сторону берестяным заслоном или подвешенной к верхней покрышке занавеской из ровдуги или ткани. Среднеамурские манегры — бирары — для покрытия летнего чума использовали тростник или траву [196], а зимой некоторые амурские и охотские эвенки низ чума покрывали нюком из рыбьих кож. Но обычно зимой чум укрывали

Летний чум, покрытый лиственничной корой

[196] См.: Василевич Г. М. Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сборник музея антропологии и этнографии, т. XX. — С. 111.

В чуме после охоты. 1938 г. Фото из фондов Красноярского краевого музея

ровдугой, окапывая низ землёй или снегом; на зимнее ровдужное покрытие уходило обычно от 8 до 14 шкур. И летом, и зимой пол в чуме устилали толстым слоем хвои, сверху стлали шкуры.

На постоянных зимних стойбищах (*мэнэен*) восточные эвенки строили чум из плашек — *голомо*, который часто также называли *тугадяк* («зимник»). Его сооружали из расколотых пополам нетолстых стволов, сложенных по тому же принципу, что и в чуме. Внутреннее пространство было тоже аналогичным простому чуму. Снаружи *голомо* покрывался землёй, дёрном и снегом. В сильные снегопады такое жилище засыпало снегом более чем наполовину, поэтому оно становилось полуземляночным. По всей видимости, такой тип жилища имеет древнейшее происхождение и восходит к каменному веку [197].

В этнографической литературе встречается также описание жилищ *калта, калтамни* и *калтан*, встречавшихся и у амурских эвенков. *Калта* было четырёхугольным, сооружалось из брёвен, снаружи заваливалось землёй или глиной, имело окна, дверь и по устройству было похожим на жилища негидальцев и других народов Нижнего Приамурья: в нём имелись печь с широким дымоходом и располагающиеся над ним нары. *Калтамни* было полукруглым, выполненным в виде получума — каркаса из половинок брёвен, покрытого дёрном. *Калтан* представлял собой лёгкий получум, укрытый одним нюком (покрытием из сшитых вместе

[197] См.: *Василевич Г. М.* Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сборник музея антропологии и этнографии, т. XX. — С. 112.

шкур): это было временное жилище, сооружавшееся во время охоты или кочёвки. Однако верхнеалданские и олёкминские эвенки возводили *калтан* более основательно — из составленных полукругом и соединённых кронами небольших лиственниц, которые опирались на покоящиеся на сваях перекладины.

В памяти амурских эвенков-старожилов остался ещё один вид жилища — четырёхугольное корьевое жилище *угдан* (от эв. *угдакса* — кора). Он был широко распространён от Уды до Олёкмы. По описаниям современных селемджинских эвенков, *угдан* представлял собой жилище с деревянным каркасом, покрытым корой лиственницы, имел форму палатки, но был больше и вместительней. У него были окна и дверь. Когда кора изнашивалась, каркас покрывали заново. Расположение очага (печи) было таким же, как в современных эвенкийских палатках, в задней стене было сделано большое окно [198].

Считается, что этот вид жилища распространился среди амурских эвенков поздно, уже в XX в., из Нижнего Приамурья, где он встречался у негидальцев, нанайцев, орочей, ульчей и других народов, в особенности рыболовов [199]. По мнению Г. М. Василевич, появление жилища *угдан* у эвенков с левых притоков Амура было связано с утратой многими семьями оленей и их постепенным переходом к оседлому рыболовству. В своей статье «Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов» Г. М. Василевич прослеживает стремительную эволюцию жилища *угдан* от корьевого двускатного шалаша до деревянного дома. На примере этого типа жилища она показала, как амурские эвенки за относительно небольшой срок — несколько десятков лет — переняли у соседних народов *угдан* и значительно его усовершенствовали, постепенно превратив его в деревянный дом (*гулэ*). В этих домах стали жить безоленные эвенки, находившиеся в тесных контактах с рус-

***Угдан* — промысловое жилище-полусруб**

***Угдан*, превратившийся в избу**

---

[198] Респонденты Р. П. Никифорова, Г. А. Стручков (материалы экспедиции в с. Ивановское Селемджинского района, 2007 г.).

[199] См. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 113.

Современный эвенкийский поселок

скими. Так ещё до образования колхозов появились первые эвенкийские деревни — Котон и Нгоку на Бире, Тырми и Чекунда на Бурее, Кукан на реке Урми [200]. Это облегчило переход к артелям и колхозам, в которые вступали и оленные эвенки, постепенно перешедшие — полностью или частично — к оседлому образу жизни.

Лёгкие брезентовые палатки с небольшой железной печкой появились у эвенков сравнительно недавно, в XIX — начале XX вв. [201]. Компактные, умещающиеся в одном вьюке, они быстро вытеснили менее удобные чумы. Палатки практичные эвенки переняли у русских геологов и картографов, усовершенствовав их устройство: вставили «окошки» из лёгкой ткани, трубу вывели через переднюю стенку палатки. Во избежание пожара трубу стали крепить, продевая через *кологран* — небольшой жестяной лист с отверстием, вкладываемый в специально нашитый для этого на стенку карман. В этих же целях под печку обычно подкладывают большие плоские камни или ставят её на железные перекладины, уложенные поверх сырых поленьев. Таким образом, очаг в палатке, как и раньше в чуме, располагается в передней части, сбоку от входа [202].

В целом пространственное членение жилища осталось тем же, что и в чуме, и если сами названия жилища (*дю*) и очага (*того, аран*) в нём были заменены на русские («палатка»; «печика, «печу»), то для деталей интерьера всё ещё используются эвенкийские слова. Например, *малу* — так

---

[200] См.: *Василевич Г. М.* Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов… — С. 32.

[201] Интересно, что палатки с железными печками вначале распространились именно у восточных эвенков — в XIX в., и лишь к началу XX в. распространились к западу вплоть до Витима и Лены. Изначально ткань для палатки и печки были покупными. (См. *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 115–116.). Сегодня эвенки часто сами делают себе печки из сподручных материалов.

[202] Печь эвенки обычно растапливают, используя особые «кудрявые» стружки — *кангна*, или *кувaптын*. Их изготавливают, строгая полено ножом или специальным скобелем (*кангнавун, кувавун*) по направлению к себе. Такие стружки быстро занимаются огнём и позволяют растопить печь даже сырыми дровами.

Летняя палатка селемджинских эвенков. На фото — молодой охотник А. С. Колесов

издревле называлось священное место напротив входа за очагом, куда сажали только самых почётных гостей и куда нельзя было ступать женщинам. Собственно женское место в палатке — *далба* — располагается традиционно возле хозяйственных принадлежностей. Мужчины, чтобы можно было быстро выскочить наружу в случае опасности, спят возле входа. Сохранились и названия хозяйственных зон — например, место для кухонных принадлежностей (*чона*), внутренний угол (*муннук*). Используются амурскими эвенками и небольшие, специфичные именно для этой группы, подставки для посуды (*дуна*), располагаемые вдоль стены около входа. Как и ранее в чуме, в палатке размещаются специальные вешала для хранения охотничьих принадлежностей, просушки сырых вещей, сушки рыбы или мяса — *локовун*.

На установку палатки обычно уходит не более получаса. Выбрав сухое, ровное место, устанавливают два невысоких (до 2 м) столба, раздвоенных на вершине, на которые горизонтально крепят жердь длиной

Летняя палатка и таган. Усть-Нюкжа

Внутренний вид палатки. Пол устлан свежим лапником.
На фото — Р. П. Никифорова, с. Ивановское

около 3 м, продетую сквозь специальное отверстие в палатке. Углы двускатной крыши палатки крепят к невысоким вертикальным опорам, а полы фиксируют небольшими жердями или камнями. Так ставят палатку селемджинские эвенки. Тындинские эвенки вместо опорных столбов используют конструкцию из нескольких перекрещённых жердей (скреплённых друг с другом по принципу чума), углы крыши крепят тоже к скрещённым жердям, уложенным поверх поперечины. Зимой для термоизоляции пóлы палатки окапывают снегом, а летом, обычно в жаркую погоду, приподнимают для проветривания. Сегодня всё чаще во время сильных и затяжных дождей эвенки укрывают палатку тентом или обычной полиэтиленовой плёнкой.

Печка в палатке

После установки палатки начинают ставить печку, а затем, как и раньше в чумах, пол палатки устилают свежим лапником (*сэктэ*) — еловыми или лиственничными ветками, которые втыкают в землю под небольшим углом плотно друг к другу. В результате образуется мягкий ковёр, который обновляют каждые два-три дня, — эвенки в шутку называют это действие «мытьём полов». И не зря: хвойный аромат освежает и де-

Селемджинский район. Зимний пейзаж и зимняя эвенкийская палатка.

зинфицирует воздух, действуя лучше всякого дезодоранта и создавая ощущение чистоты и уюта.

Поверх лапника стелют оленьи, реже — лосиные шкуры (*сэктэвун*). При необходимости под них кладут также подседельные шкуры. Чтобы шкуры не портили насекомые, летом под них кладут также ветки болотного багульника (*сенкире*), отпугивающего их своим запахом. Перед сном шкуры расстилают по всей палатке, поверх них стелют постель. Раньше эвенки шили одеяла из беличьих, рысьих и заячих шкурок и хорошо выделанных оленьих шкур. Амурские эвенки, как и енисейские, использовали также одеяла с пришитым снизу специальным меховым «карманом» для ног. Такие одеяла были большими, одним одеялом укрывалась вся семья. Подушки изготавливались из мягкой замши или тонкой ткани и набивались шерстью. В качестве детских пелёнок использовали очень мягкую, тончайшую замшу — хорошо выделанную шкурку кабарги. Сегодня эвенки используют обычную постель — ситцевые простыни, перьевые подушки, шерстяные или синтепоновые (летом), ватные или пуховые (зимой) одеяла. Зачастую используются и туристические спальники. Они пришли на смену традиционным эвенкийским спальникам,

Таёжные будни. Эвенкийское стойбище в Селемджинском районе

шившимся из оленьих шкур мехом внутрь: укутавшись в него с головой, охотник в любой мороз мог спать в нём прямо на снегу [203]. Сейчас такие спальники — редкость.

Спят обычно ногами к очагу, постелив шкуры так, чтобы ворс не дал скатиться во сне к печке. Иногда муж с женой ложатся к ней и головой — чтобы можно было ночью, не вставая с постели, подкинуть в печурку дров. Особенно это удобно в морозные зимние ночи, когда печь подтапливают через каждые два-три часа: хотя зимой используется более тёплая палатка, она всё равно быстро выстуживается — ведь по северу Амурской области морозы могут достигать –50°С и ниже.

Днём шкуры сворачивают и складывают у краёв палатки, образуя места для сидения, а постель обычно упаковывают в мешки — *чемпули*. В центре палатки образуется свободное место — здесь готовят и принимают пищу, в дождливую погоду читают привозимые из посёлков книги и газеты [204], играют в шахматы [205], шашки, домино, карты, занимаются рукоделием, починкой сёдел и т. д. В хорошую же погоду основное время

---

[203] Эвенки-старожилы вспоминают, как шили такие спальники для фронта во время Великой Отечественной войны // Материалы экспедиций в с. Ивановское Селемджинского района Амурской области.

[204] Вечером для освещения используются обычно свечи (подсвечник втыкается в пол палатки), керосиновые лампы или электрические фонарики на батареях. Раньше для этого использовали лучильники — *таливун*. Их же применяли для лучения рыбы.

[205] Кстати, по мнению некоторых исследователей, шахматы появились у эвенков раньше, чем у русских.

летом проводят не в палатке, а на «таборе» — так довольно давно амурские эвенки называют свои стойбища.

Наружный костёр на стойбище. Селемджинский район

Центром табора является, конечно же, очаг. Наружный костёр для приготовления пищи — *гулувун* — располагается обычно в 5–6 метрах от палатки. Неподалёку делают и *молакит* — место для заготовки дров. Эвенки, зимующие в палатках, при зимней перекочёвке обычно разводят наружный костёр, чтобы быстро вскипятить чай и сварить еду собакам, пока устанавливается палатка (так, например, поступают тындинские эвенки). Селемджинские же эвенки зимой на стационарных стоянках костёр не разводят, потому что обычно ночуют в зимовьях и в наружном костре не нуждаются. Нет наружного очага и на зимних стойбищах зейских эвенков — огонь разжигают в уже установленной в палатке печи [206].

Костёр, как правило, делают на старом месте. Для подвешивания котелка над костром используется таган (воткнутая в землю или крепящаяся камнями наклонённая жердь), тренога из жердей или простая

Летний обеденный стол под навесом

[206] По данным полевых исследований в с. Ивановское Селемджинского района и с. Усть-Нюкжа Тындинского района.

поперечина, прикреплённая к вертикальным стойкам. Для регулирования высоты подвешивания котелка используется специальная цепь из крючков — *оллон*. Летом на наружном костре готовят еду, вялят мясо, греют воду для хозяйственных нужд. Обязанность женщины, как и раньше, — постоянно поддерживать огонь, чтобы всегда наготове был чайник с кипятком. На таборах, где останавливаются регулярно, обычно недалеко от костра делают небольшой стол со скамьями под навесом. Недалеко от костра на жердь, положенную на сучья меж двух деревьев (*лован*), обычно подвешивают части туши убитых животных: дым отпугивает мух, а слегка обдымлённое мясо, взявшись корочкой, лучше сохраняется в жаркую погоду. Дымокуры — *самнин* — неотъемлемый атрибут летнего эвенкийского стойбища, спасительное для оленей средство от гнуса. Топятся они обычно сырыми поленьями, гнилушками и мхом, чтобы давали побольше дыма. В за-

Части туши убитого животного, подвешенные у костра

Стадо оленей возле дымокура

Походный дымокур для подсушки шкуры

висимости от численности стада и погоды на каждом стойбище жгут обычно от 3 до 8 дымокуров одновременно. Обязанность подтапливать дымокуры обычно лежит на женщинах и детях. Чтобы олени, жмущиеся к дымокурам, не подпалили бока, вокруг тлеющих угольев сооружается конической формы каркас из жердей, поэтому дымокуры напоминают небольшие непокрытые чумы. Сходство усиливается, когда устраивают специальные дымокуры для копчения шкур, рыбы или мяса. Вместе с различными приспособлениями для выделки шкур (так называемый «крокодил» и другие кожемялки) они образуют ещё один класс хозяйственных построек на эвенкийском таборе.

Обязательным элементом эвенкийского табора является также *куре (курей)* — сооружённый из жердей загон для оленей, размеры которого могут колебаться от 40 до 200–300 квадратных метров. Обычно такие загоны изготавливаются без единого гвоздя. В *куре* загоняют оленей для пересчёта стада, чистки рогов и шкуры от паразитов, доения, селективных мер. Здесь располагают поилку и сыплют столь любимую оленями соль. Съёмные перегородки загона позволяют отделить одну часть стада

Олени в загоне

Олени лижут соль в загоне на зимней стоянке

от другой — например, молодняк от взрослых самцов. Однако подолгу в загонах оленей не держат — ведь пропитание олени ищут себе сами. В жаркую погоду иногда делают также специальные теневые навесы для оленей (*утэн, калтан*) — срубают несколько невысоких лиственниц и ставят их полукругом, соединяя кронами. Под такой навес умещается целиком небольшое стадо.

Помимо этого, на таборе непременно сооружаются помосты для хранения вещей. На однодневной стоянке делают простой, сложенный из жердей невысокий настил (*умнэвун*), укрываемый от дождя берестой (сегодня чаще тентом или плёнкой) — на нём хранят уложенные во вьючные сумки вещи. На стойбище, где останавливаются часто или надолго оставляют вещи, помост помещают на высокие сваи (две или четыре) и часто сооружают на нем небольшой крытый сруб с одной дверцей — *дэлкэн* [207]. К нему приставляют лестницу, в роли которой часто выступает бревно с глубокими зарубками вместо ступенек. После использования лестницу убирают,

---

[207] Употребление слова *дэлкэн* несколько разнится у разных групп амурских эвенков. Например, селемджинские эвенки так называют невысокие помосты и некрытые настилы на высоких сваях, а крытые свайные лабазы (небольшие срубы на столбах) называют *колбо*. (По материалам полевых исследований автора в с. Ивановское, Селемджинский район, 2006–2009 гг.; респонденты Р. П. Никифорова, С. С. Никифоров, Г. А. Стручков, В. А. Стручков и др.). По свидетельству Г. М. Василевич, у учурских эвенков словом «колбо» также называлась дощечка, которой прикрывали зарытый в землю послед, у илимпейских — гроб (см. Эвенкийско-русский словарь, 1958 г. — С. 207). Тындинские эвенки дэлкэнами называют крытые срубные лабазы и ритуальные лабазы, сооружавшиеся для хранения костей и черепа медведя. Простые же настилы на сваях они называют *нэку*. (По материалам полевых исследований в с. Усть-Нюкжа Тындинского района, 2011 г.; респондент Т. С. Фёдорова.)

Эвенкийский лабаз-*дэлькэн (нэку)*. Селемджинский район

Эвенкийский лабаз-*дэлькэн (колбо)*. Селемджинский район.

Старый лабаз для хранения мяса с запором против росомахи. Селемджинский район

чтобы в лабаз не проникли хищники (в особенности медведи и росомахи [208]) и грызуны. С этой же целью сваи обивают жестью или смазывают солидолом.

На таких лабазах обычно складываются вещи [209], необходимые охотнику и кочевнику — патроны и ловушки, верёвки и инструменты, зимняя одежда и обувь, посуда и запас продуктов. По негласному таёжному закону каждый проезжающий мимо человек в случае нужды может воспользоваться хранимыми на лабазе продуктами и вещами, но должен потом при первой возможности приехать туда и восполнить запас. То же самое касается и охотничьих

---

[208] В Селемджинском районе во время одной из экспедиций (2009 г.) нами был обнаружен старый лабаз с запором, использовавшийся, по свидетельству респондентов Г. А. Стручкова и Э. В. Яковлева, для хранения мяса. Лабаз представлял собой наземный сруб в два венца, закрывавшийся сверху брёвнами. Брёвна фиксировались засовом, защищая хранимое от хищников — волков и росомах *(см. фото)*.

[209] По свидетельствам старожилов, раньше на *дэлкэнах* могли временно жить и люди — например, семья охотника в его отсутствие спасалась там от хищников или внезапного наводнения. Лестницу на ночь поднимали к себе. (Материалы полевых исследований авторов в с. Ивановском Селемджинского района, 2007 г., респонденты Р. П. Никифорова, Г. А. Стручков.)

Барак в тайге — место зимней стоянки оленеводов

зимовий. Любой путник, застигнутый в дороге ненастьем, может переночевать в зимовье — там он найдёт запас сухих дров, спички, соль, посуду и минимальный запас продуктов. Однако перед уходом он должен всё сложить на свои места и приготовить новый запас дров.

Вечер в зимовье. Селемджинский район.

Бригада оленеводов на осеннем таборе. Селемджинский район

Теперь многие эвенки зимой живут в зимовьях, или «бараках» [210], предпочитая их холодным палаткам. Некоторые зимовья (а также поставленные рядом бани [211]) были сделаны русскими строителями ещё во времена бытования колхозов и совхозов, другие они построили уже сами. Например, в таких бараках зимуют селемджинские эвенки из села Ивановское — в «палаточном режиме» они находятся с поздней весны до глубокой осени, постоянно кочуя с места на место (такие временные стойбища называются *урикит*), а с первым снегом перебираются на «постоянное место жительства» (*мэнэен*) в зимовья [212]. Названия стойбищ разнятся в зависимости от времени года (*тугадяк* — зимняя стоянка, *нелькидяк* — весенняя, *дюгадяк* — летняя, *болодёк* — осенняя), а также даются по названиям соответствующих рек и ключей (Дело, Талыма, Юктэ и т. д.). Обычно стойбища и зимовья закреплены за конкретной семьёй или родовой общиной в соответствии с границами их охотничьих участков. Эта территория, совпадающая с пастбищами, на которых пасутся их оленьи стада, и считается у эвенков «домом».

---

[210] Здесь имеются в виду именно эвенки-таёжники, которые составляют сегодня меньшинство. Большинство же современных амурских эвенков живут в посёлках, в обычных деревянных избах и пользуются всеми благами цивилизации, в том числе спутниковыми телевизионными антеннами, интернетом, сотовой связью и т. д.

[211] При отсутствии деревянной бани обычно устраивают баню в так называемой «банной палатке», под которую можно приспособить любую палатку. Воду носят с ближайшего ключа, нагревают в вёдрах, больших котлах или металлических тазах. Зимой используют растопленный колотый речной лёд.

[212] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг.

3.2. Традиционная кухня

Многие этнографы отмечали, что эвенки — большие лакомки и знают толк в кухне. Надо сказать, не зря: при небольшом разнообразии пищи, которую можно добыть в тайге, традиционная эвенкийская кухня представлена значительным количеством блюд, в том числе деликатесами. И здесь эвенки проявили свойственную им смекалку и изобретательность, максимально эффективно используя дары тайги.

Чаще всего в качестве исходных продуктов эвенки традиционно используют мясо, рыбу, оленье молоко и «подножный корм» — так они часто в шутку называют пищу растительного происхождения. Основной составляющей традиционной кухни амурских эвенков являются, конечно же, блюда из мяса. Мясо (*уллэ*) эвенки употребляют в больших количествах — в варёном, тушёном, жареном, вяленом, сушёном, сыром виде. Примечательно, что, по всей видимости, за многие века ежедневного употребления мяса организм эвенка наилучшим образом приспособился к его усвоению: он может есть одно мясо каждый день на завтрак, обед и ужин в течение месяца и более и чувствовать себя превосходно [213].

Мясу домашнего оленя эвенки всегда предпочитали мясо диких копытных животных: дикого оленя, лося, кабарги, косули, каменного барана, кабана [214]. Используется также мясо медведя, зайца, редко — белки, рыси. Употребляют и мясо птицы — рябчика, глухаря, куропатки, дикуши и др. Обычно используются все части животного, ничего не выбрасывается — особенно это касается туши оленя. Лакомствами считаются грудинка — *тынгэн*, ребро — *эптэлэ* и средняя часть позвоночника. Последний позвонок (копчик) считается самым позорным при дележе добычи [215]. По любопытному наблюдению Г. М. Василевич, ещё в 20-х гг. XX в. эвенки при встрече вместо приветствия спрашивали: «Что ел?», на что любой эвенк отвечал названием конкретной части туши животного [216].

Разделывают тушу обычно одним ножом, отрезая кости по суставам, что требует немалой сноровки и знания анатомии животного. Порядок

---

[213] Более того, при этом, судя по всему, не происходит образование холестерина. Так, в 2008 г. в рамках исследовательского проекта «Исторические корни амурских эвенков» (НИИ цитологии и генетики РАН и Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области) для проведения генетических исследований был произведён забор крови у более чем 50 амурских эвенков. Фельдшер, занимавшаяся забором крови, была удивлена чистотой и прозрачностью плазмы во всех образцах — даже в тех, что принадлежали пожилым людям, в том числе давно живущим в посёлках и употребляющим обычные магазинные продукты. Возможно, это связано с регулярным употреблением мяса северного оленя, являющегося диетическим, либо с генетически обусловленными особенностями.

[214] А. Ф. Миддендорф указывает, что на отрогах Станового хребта в XIX веке якутские купцы вместе с крупными (ламскими) северными оленями часто продавали эвенкам на убой лошадей — например, на Селемдже. Продавали эвенкам и свиные окорока по цене: 1 соболь за 1 окорок. (см. *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении: часть II. — СПб., 1878 г. — С. 723–724).

[215] По материалам экспедиций в с. Ивановское (2006–2009 гг.), с. Усть-Нюкжа (2011 г.)

[216] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки…С. 123.

Временное хранение мяса в ветках стланика

Обдымливание мяса

разделки строго регламентирован. Тушу оленя и медведя вообще запрещено рубить топором (по религиозным соображениям — чтобы не обидеть душу убитого животного). Разделку производят на камнях у воды или на подстилке из тальника, следя при этом, чтобы кровь не стекала на землю и чтобы собаки её не лизали [217]. После свежевания зимой мясо замораживают, храня на лабазах, а летом подвешивают на специальные вешала возле костра. Дым отгоняет мух, а образовавшаяся из-за него корочка способствует лучшему сохранению мяса. Иногда (например, когда планируют вскоре вернуться в то же место) мясо укрывают ветвями кедрового стланика. В прохладную летнюю погоду эвенки могут сохранять свежее необработанное мясо до двух недель [218].

Обычно мясо употребляется в варёном виде. Варят его большими кусками, добавляя обычно только соль. Мясо копытных варят недолго — наиболее вкусным считается слегка недоваренное, розоватое внутри мясо — в этом эвенкийская кухня похожа, например, на французскую. Бульон подают отдельно. Варёное мясо эвенки традиционно едят [219] с ножа — захватив кусок зубами, отрезают небольшие кусочки мяса непосредственно возле рта, повернув лезвие кверху. Такой способ для человека стороннего может быть опасным — с непривычки можно порезать губы. Поэтому маленьким детям мать сама отрезает кусочки мяса. Ели эвенки всегда спокойно и аккуратно, соблюдая очерёдность [220]. Любой подошедший к началу трапезы мог участвовать в ней наравне с остальными [221] — этот обычай гостеприимства строго соблюдается и сегодня.

---

[217] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки…С. 123.

[218] По материалам полевых исследований в с. Ивановском Селемджинского района, 2006–2009 гг.

[219] Г. М. Василевич отмечает, что мясо жертвенного оленя эвенки ели с бересты и обязательно сидя вокруг костра. (Указ. соч. — С. 129).

[220] *Миддендорф А. Ф.* Указ. соч.— С. 708

[221] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки…С. 122. Тот же Миддендорф с горечью описывает чрезмерную, по его мнению, хлебосольность эвенков (См. указ. соч., с. 709–710.)

Салат из языка лося и дикого щавеля

Блюда из оленьих кишок

Деликатесом считается варёный язык лося или оленя. Его нарезают ломтиками и солят, летом могут делать из него салат, добавляя дикий лук и щавель. (Кстати, многие амурские эвенки никогда не едят кончик языка, бросая его в огонь, — существует поверье, что съевший кончик языка человек станет слишком болтливым, а это не лучшее качество в шкале традиционных эвенкийских ценностей.) Лакомством считают и холодец (*энувун*), сваренный из очищенных копыт и хрящей, а также хрящ из носовой полости оленя. Излюбленными блюдами являются головной мозг копытного животного, мясо из-под спинных сухожилий, кровяная колбаса из тонких кишок (*буюксэ*); колбаса из толстой кишки, вывернутой жиром внутрь (*кучи*); кровь, сваренная в желудке оленя. Сбитую кровь добавляют в мясной бульон — так варят белый густой суп *нимин*. Раньше с этой же целью кровь сушили и заготавливали впрок.

Мясо медведя ели только варёным [222], причём варили несколько часов. Поскольку медведь является тотемным животным у всех групп амурских эвенков, процесс поедания его мяса сопровождается различными правилами и запретами. До сих пор сохранился в среде амурских эвенков древний обряд *тэкэмин (немат)* — например, его проводят эвенки Усть-Нюкжи [223], зафиксированы попытки его проведения и селемджинскими эвенками. С осторожностью едят печень медведя, в лечебных целях широко используется высушенная медвежья жёлчь. Одним из любимых лакомств считается медвежий жир.

Жарка медвежьего жира

[222] Сегодня это правило не соблюдается — например, селемджинские эвенки из мяса медведя делают котлеты, гуляш и т. д.

[223] По материалам полевых исследований в с. Усть-Нюкжа Тындинского района, 2011 г.; в с. Ивановском Селемджинского района, 2007 г.

Деликатес — олений желудок со сваренной в нём оленьей кровью

Копчёная губа лося

Эвенки вообще любили сало — *имуксэ*, употребляя его в значительных количествах. В состав традиционных блюд эвенков всегда входил жир, для получения которого в течение двух дней варили кости в котлах: жир всплывал, его собирали в посуду и использовали затем в разных целях, в том числе для выпечки оладий [224]. Кости хранили на лабазах на чёрный день — любой охотник мог воспользоваться этими запасами, проезжая мимо. Раньше эвенки сушили варёное лосиное сало — в таком виде оно хранилось до двух лет [225]. Жир употреблялся с сушёным и растолчённым мясом — *тэлик*. Лучшим блюдом эвенкийской кухни считалось мелко нарубленное мясо молодого зверя, смешанное с мозгами и сваренное в жиру. Вместе с мясом варили обычно кишки, желудок и печень животного [226]. Пристрастие макать хлеб в жирный соус и сегодня характерно для эвенков-таёжников: например, селемджинские эвенки делают *чомпо* — смесь растительного масла, кетчупа, перца или соуса чили [227].

В жареном виде употребляют мясо, печень (*акин*), лёгкие (*эвчэ*), почки (*бохокто*), сердце (*меван*), яички оленя или лося. Делают и шашлыки (*сэлавун*) — например, из мяса кабарги или молочных детёнышей лося и оленя, губы лося, вымени оленухи, мяса со спины оленя [228]. Жарят также панты (*панту*) — молодые неокостеневшие рога оленя или изюбря: натыкают на палку и держат над костром, опаливая шкурку (*нимэктэ*), затем очищают, нарезают лентами, подсаливают и едят. Панты заготавливают и впрок — плотно перевязав у основания, их пропаривают над котелком либо подвешивают на несколько дней в палатке, обычно над печкой. Заготовка пантов и их дальнейшая продажа являются сегодня одним из дополнительных источников дохода эвенков Приамурья.

У эвенков всегда было принято добывать не больше мяса, чем нужно для пропитания семьи на непродолжительное время, однако иногда

---

[224] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 125.

[225] См.: *Ермолова Н. В.* Эвенки Приамурья и Сахалина. Формирование и культурно-исторические связи. XVII — начало XX вв. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ист. наук. — Л., 1984. — С. 163.

[226] См. Особенности эвенкийской кухни // Эвенкия. Официальный сайт органов МСУ Эвенкийского муниципального района. // http://www.evenkya.ru/life/osobennosti_evenkiyskoy_kuhni.html (19.05.2012).

[227] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг.

[228] Там же.

Сушёное мясо *кукря*

Вяление мяса *уликтэ*

оставались излишки, которые необходимо было сохранить. Существуют три основных способа консервирования мяса и два соответствующих им вида заготовленного впрок мяса — *уликтэ (хуликтэ)*, *кукря (кукре)* [229] и *хапча* [230]. *Уликтэ* изготавливается из свежей мякоти, нарезанной «змейкой» на длинные полосы толщиной около 2 см и длиной до полутора метров. Мясо слегка подсаливается и на 2–3 дня подвешивается на специальных вешалах, установленных над костром или печкой. Такое мясо сохраняет все полезные свойства и хранится в тканевых мешках в течение нескольких месяцев. *Кукря* представляет собой мелко нарезанные и высушенные (на сковороде или на солнце) куски вареного мяса или внутренностей — обычно излишки, оставшиеся после трапезы. Хранится кукря до года и более. *Хапча* — кусочки сырого высушенного мяса [231]. Сушёное мясо можно использовать как консервы для приготовления супов, гуляшей и других мясных блюд. Поэтому оно незаменимо в условиях летней кочёвки [232]. Раньше из сушёного мяса эвенки также изготавливали муку (*ургактэ*), которую добавляли в тесто для лепёшек и суп — *силэ, сэлей* [233]. *Уликтэ* также можно обжаривать на вертеле, или, раздробив, смешать с голубицей — получится *кулнин*. Вяленное на солнце мясо можно слегка прокоптить и смешать с брусникой — это будет уже тэлик [234]. Все эти виды сушёного мяса готовы к употреблению сразу после вяления и сушки — например, их часто берут с собой на охоту: лёгкое и удобное для переноски и хранения, сушёное мясо одновременно сытно и удобно в употреблении.

---

[229] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг.
[230] См.: *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 36.
[231] Там же.
[232] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг.
[233] Архив авторов. Полевые сборы 2007 г.
[234] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 124.

Извлечение костного мозга (*уман*)

В сыром виде часто употребляют оленьи почки (*бохокто*), печень (*акин*), сердце (*меван*), костный мозг [235] (*уман*), внутреннее сало [236], хрящи из носа и из-под коленной чашечки, редко — сырое мясо (*талака*), глаза [237], сбитую кровь. Особенно вкусными они считаются, пока ещё не остыли после свежевания животного. Кончик сырого оленьего языка, проткнутый палочкой, раньше давали маленьким детям вместо соски-пустышки [238].

В зависимости от сезона мясная пища у амурских эвенков могла частично замещаться рыбной. Однако у амурских эвенков рыба (*олло*) никогда полностью не вытесняла мясо [239] — это было больше характерно для охотских, сахалинских и забайкальских эвенков. Рыбу варили, жарили на рожнах и углях, сушили, коптили, морозили. Отварную рыбу подавали отдельно от бульона [240]. Куски рыбы, поджаренной на рожне, перемешивали с голубицей. Из мелко нарубленной рыбы жарили котлеты (*иривча*) [241]. Из сушёной рыбы делали рыбную муку, которую добавляли в супы и лепёшки. Икру (*тыхэ*) жарили, вялили, запасая на зиму, морозили и строгали [242], а также толкли до состояния кашицы, опускали её в кипяток, взбивали мутовкой и добавляли туда мелко накрошенную рыбу — получался рыбный суп *тыхэмин* [243]. Коптили рыбу в специальных коптильнях, в которых умели делать рыбу горячего и холодного копчения. Коптили лиственными породами деревьев — тополем, тальником и др. Изредка ели сырую замороженную рыбу (*тала*), настрогав её тонкой стружкой. Под влиянием русских амурские эвенки, откочёвывавшие на период нереста к рекам, куда заходила красная рыба, стали солить её в бочках. Бочки покупали у русских бондарей [244].

---

[235] Его добывают, продольно раскалывая длинную кость ножом. Сами длинные кости не отдают собакам, а складывают на невысокий лабаз, иначе собаки могут растащить и разгрызть кости и о них могут пораниться олени.

[236] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 36.

[237] По материалам полевых исследований в с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2009 гг. Г. М. Василевич указывает, что глаза (которые использовали только как талисманы) и лёгкие не ели. Наши респонденты, напротив, отмечали, что глаза — это особое лакомство.

[238] См.: *Василевич Г. М.* Роды и уход за новорождённым // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XX век). — М., 2002. — С. 75.

[239] Исключение составляют только оседлые эвенки, жившие на берегах крупных рек.

[240] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 37.

[241] Там же.

[242] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки…С. 126.

[243] http://www.sitc.ru/culture/foods/html/evenk.htm

[244] По данным респондента Л. А. Дмитриевой, с. Ивановское, 2006 г. (семья респондента кочевала по р. Мая). Василевич Г. М. отметила это у забайкальских эвенков.

Взбивание оленьего молока

Столько молока надаивают от одной важенки

Эвенкийская мутовка

В летний период, начиная с мая и вплоть до октября, одним из основных компонентов традиционной эвенкийской кухни является оленье молоко (*укунё, укумни*) и блюда из него. Поскольку для эвенков Приамурья характерен орочонский тип оленеводства и оленей у них всегда было больше, чем у многих других групп эвенков, молока и молочных блюд в их кухне тоже больше [245]. Доением оленух у эвенков занимаются дети и взрослые, как женщины, так и мужчины. От одной важенки обычно надаивается не более стакана молока — совсем немного по сравнению, например, с коровой. Однако оленье молоко намного питательнее, чем коровье, — оно содержит в 3 раза больше белка и в 5 раз больше жира. Благодаря повышенной жирности его можно взбивать — для этого у эвенков есть специальная мутовка (*итык*), представляющая собой рифлёный диск на рукоятке. Вращая рукоятку между ладонями, холодное молоко взбивают до состояния пены, превышающей объём исходного сырья в 4–5 раз. По вкусу такое блюдо (*итык, кортик* [246]) напоминает растаявшее мороженое. Употребляют его сразу после приготовления, пока не осела пена, макая в него лепёшки.

---

[245] См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки…С. 77.
[246] Название заимствовано из якутского языка (ср. *корчэк, куртик*).

Варёное оленье молоко

Оленье молоко и голубица для приготовления эвенкийского йогурта *мэнты*

Есть у эвенков ещё одно интересное молочное блюдо. Для его приготовления молоко, помешивая, разогревают на медленном огне либо на водяной бане, вследствие чего оно сворачивается, слегка желтеет и по вкусу начинает напоминать сыр или творог. Его намазывают на лепёшки или едят ложками [247]. Из оленьего молока эвенки умели также взбивать масло [248] (*имурэ*), делать сметану (*чучугуй*), творог (*каняк*). Для заквашивания молока в него бросали кусочек сухого мяса — *моколдывун* [249]. Также оленье молоко традиционно добавляют в чай, различные бульоны. Однако любимое блюдо из оленьего молока — это «эвенкийский йогурт» [250] *мэнты*. Изготавливают *мэнты* из свежего молока, добавляя в него перетёртые ягоды брусники или голубицы (сегодня добавляют также сахар) и тщательно перемешивая. Этим блюдом любят полакомиться и взрослые, и дети.

Пища растительного происхождения в рационе амурских эвенков в основном представлена ягодами, произрастающими в северных районах Приамурья, — брусникой, голубицей, морошкой, жимолостью, дикой малиной, смородиной, шиповником, ежевикой, черёмухой и др. Перетёртую ягоду добавляли в бульоны, смешивали с мясом, рыбой, добавляли в муку, делали морсы. На зиму заготавливают в основном бруснику и голубицу. Бруснику собирают совком с зубцами, храня её в сухом месте в берестяной (сегодня чаще — металлической или пластиковой) посуде. Голубицу собирают специальным совком — *гуявун*, особой формы берестяным коробом с ручкой, в который ягода попадает при ударе им о куст. Затем ягоду осторожно перебирают, складывают в берестяной короб и прикапывают в сухом (обычно сосновом) лесу, накрыв сухой хвоей [251]. Так она хранится

---

[247] По материалам полевых исследований в с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2009 гг. Г. М. Василевич указывает, что это блюдо поливали сбитым молоком и использовали как детское питание. См.: *Василевич Г. М.* Роды и уход за новорождённым… С. 78.

[248] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 125.

[249] Эвенкийско-русский словарь / Сост. Г. М. Василевич. — М., 1958. — С. 255.

[250] Эвенки часто в шутку сетуют на то, что не успели вовремя запатентовать изобретение йогурта, — *мэнты* и в самом деле очень похож на йогурт.

[251] По информации Н. П. Акимовой, с. Усть-Уркима, 2008 г.; Г. А. Стручкова, Р. П. Никифоровой, с. Ивановское, 2006 г.

Семейная пара таёжников-оленеводов за обеденным столом

до первых морозов, а с их приходом замораживается и хранится всю зиму, до самой весны. Из такой ягоды делают морсы, пироги и другие лакомства.

Черёмуху сушили, затем перетирали в муку и, иногда смешивая её с икрой и маслом, делали черёмуховые лепешки [252]. Толчёную черёмуху среднеамурские эвенки добавляли в суп из костей или сушёного мяса [253]. Использовали её и как средство при расстройстве желудка [254].

Помимо ягод в ходу были орехи кедрового стланика, в большом количестве произрастающего по северу Амурской области. Орехи в ещё неокрепшей скорлупе ели вместе с ней, а также пекли в золе и перетирали в муку, из которой делали приправы [255] для мясных и рыбных блюд, лепёшки для охотников, уходящих на промысел.

Собирали дикий лук, чеснок, щавель, ревень, черемшу, которые засаливали в берестяных сосудах [256]. Раньше эвенки, в том числе и амурские, употребляли в пищу корни сараны и зонтичных растений. Их запекали, а также высушивали, перетирали в муку и пекли из неё лепешки, заваривали кипятком до состояния кашицы [257]. В голодное время эвенки, жившие смежно с якутами, ели лиственничную заболонь (чару), которую резали мелкими кусочками и варили в отваре из костей [258].

Примечательно, что грибов эвенки раньше никогда не ели, считая их оленьей едой (ведь олени очень любят грибы). Они даже удивлялись, как это русские могут есть такую пищу. Массово эвенки начали потреблять грибы лишь во второй половине XX в. — стали их варить, солить, сушить, жарить по русским рецептам. Однако многие старики-эвенки и в конце 80-х гг. принципиально не ели грибов [259].

---

[252] По данным Георгия Стручкова, Раисы Никифоровой, с. Ивановское Селемджинского района, 2006 г.

[253] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 125.

[254] По материалам экспедиции в с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2008 гг.

[255] Однако обычно приправ не использовали — см.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 122.

[256] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 87.

[257] Там же. С. 127.

[258] Там же. С. 127.

[259] По материалам экспедиции в с. Ивановское Селемджинского района, 2006–2008 гг.

В качестве основных напитков [260] у эвенков выступали ягодные морсы, бульоны, молоко, травяной чай, — например, часто заваривали листья курильского чая (*эрбэвун*) [261], листья брусники, шиповника, дикой малины, иван-чая. В местах, богатых березняком, запасались чагой, пили берёзовый сок (*чурги*). Своеобразным аналогом кофе была жжёная мука [262], которую засыпали в кипяток и разводили молоком. Иногда пили простой кипяток, сырую же воду не пили почти никогда. Долгое время эвенки предпочитали пить плиточный чай, выменивaемый на пушнину вместе с другими основными продуктами, — богатые эвенки потребляли до 4–5 кг чая в год [263]. Эвенки и сейчас пьют очень много чая, причём в дороге пьют мало, чтобы не тяжелели ноги, зато, придя на стоянку, выпивают несколько кружек кряду. В основном пьют чёрный листовой чай и кофе, но есть и гурманы, которые предпочитают отдельные сорта китайского зелёного чая. Как и раньше, чай пьют вприкуску с лепёшками.

Варёное оленье молоко

Когда появился у амурских эвенков хлеб, сказать сложно. С одной стороны, с зерном и мукой они познакомились до прихода в Приамурье русских: известно, что просо (наряду с бобами и сушёным перцем) среднеамурские эвенки выменивали у дауров [264]. С другой стороны, русские, вышедшие в XVII в. на Амур, встретили эвенков, перевозивших на плотах хлеб, обменённый у земледельческого населения на пушнину [265]. Иными словами, хлеб они покупали готовый, печь сами ещё не умели. Кроме того, слова, означающие в эвенкийском языке сам хлеб (*лепескэ, колобо, килеп*), являются калькой с русских слов «лепёшка», «колобок» и «хлеб». Таким образом, вероятнее, что хлеб эвенки научились печь у

---

[260] Алкогольных напитков типа *араки* в рационе амурских эвенков не было. Со спиртом их познакомили русские торговцы, продававшие его на ярмарках. Там спирт пили и мужчины, и женщины, но впрок его никогда не заготавливали. (См.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 129–130.)

[261] По данным Геннадия Стручкова, с. Ивановское Селемджинского района, 2009 г. У Г. М. Василевич — *эрбэгу*.

[262] По данным Георгия Стручкова, Раисы Никифоровой, с. Ивановское Селемджинского района, 2006 г.

[263] *Миддендорф А. Ф.* Указ. соч. — С. 741.

[264] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки… С. 127.

[265] Там же.

Эвенкийский праздничный стол с лепёшками

русских. Поначалу хлеб в печах пекли мужчины, затем это стало женским занятием. Хлеб пекли (и сейчас пекут) каждый день, запас делают только в том случае, если охотник уходит на промысел один на несколько дней.

В тесто добавляли воду, соль, а также молоко, икру, толчёные орехи, ягоды, костную муку. В качестве разрыхлителя обычно использовали золу тополя [266] (сегодня — пищевую соду). Дрожжевой хлеб сейчас делают из покупных дрожжей, но предпочитают пресный. Лепёшки раньше пекли в золе, присыпав сверху углями, либо на палочках возле костра. Для этого вначале их выкладывали на горячие камни возле костра, а после того, как лепёшка немного затвердевала, подвешивали на воткнутые в землю у костра палочки до полной готовности [267]. В редких случаях (обычно при спешке) могли делать *сэлавун* — наматывали скатанный «колбаской» кусок теста спиралью на вертел и пекли над костром [268]. С появлением железных печек лепешки стали печь прямо на печи, использовали и сковороды. Сегодня некоторые эвенки возят с собой даже специальные хлебные формы.

Традиционная посуда эвенков в основном изготавливалась из дерева и бересты, реже — кости или рога. Примечательно, что эвенки научились варить супы даже в берестяных коробах: заливали в них воду, а затем тальниковыми щипцами складывали туда раскалённые

---

[266] По данным Георгия Стручкова, Раисы Никифоровой, с. Ивановское Селемджинского района, 2006 г.

[267] По данным Георгия Стручкова, Раисы Никифоровой, с. Ивановское Селемджинского района, 2006 г.

[268] По данным Геннадия Стручкова, с. Ивановское Селемджинского района, 2009 г.

Праздничный стол. Бакалдын, 2008 г.

камни. По мере остывания камни доставали и клали новые [269]. На приготовление мясного супа уходило около двух часов — довольно долго, конечно, но зато к этому способу и сегодня можно прибегнуть в экстремальной ситуации.

Стол современного эвенка мало чем отличается от русского стола. Эвенки, кочующие по тайге, один раз в 2–3 месяца (если места кочёвки отдалённые — то ещё реже) закупают основные продукты — крупы, макаронные [270] изделия, муку, сахар, соль, различные консервы, конфеты, печенье, приправы, кетчупы, некоторые овощи. Начиная с середины XX в., когда эвенки частично перешли к оседлому образу жизни, они научились разводить огороды и сады, выращивать картофель, морковь, лук и другие сельскохозяйственные культуры. Многие «кочевые» эвенки летом несколько раз выезжают в посёлок специально для того, чтобы обработать огород. Вот так — между посёлком и тайгой, оседлой и кочевой жизнью, — и строится сегодня быт многих амурских эвенков.

---

[269] По данным А. А. Охлопкова, с. Ивановское Селемджинского района, 2007 г.

[270] Интересно, что поначалу название «макароны» воспринималось эвенками как неприличное, т. к. оно созвучно эвенкийскому слову мокорон («секс»). По этому поводу и сегодня среди селемджинских эвенков ходят шутки.

3.3. Одежда и декоративно-прикладное искусство

Известный финский филолог М. А. Кастрен, совершив путешествие по Сибири в первой половине XIX в., назвал эвенков «дворянами Сибири». Однако это «дворянское звание» ни в коем случае не стоит понимать как свидетельство их чопорности или завышенного самомнения — напротив, все крупные этнографы неизменно подчёркивали весёлый нрав, простоту и открытость характера эвенков. Давая им такую характеристику, Кастрен имел прежде всего особую стать эвенков и их «охоту наряжаться». Это прозвище позже было поддержано российским этнографом А. Ф. Миддендорфом, который подчеркнул, что пёстрый, яркий эвенкийский наряд на любом другом коренном жителе Сибири смотрелся бы как шутовской костюм, а статного, стройного и ловкого эвенка он только украшал [271].

Эвенкийская традиционная одежда по функциональному назначению подразделялась на повседневную, промысловую, дорожную, празднично-обрядовую и культовую. Исходной формой являлась верхняя повседневная одежда, и отличалась она большим разнообразием [272].

Участники ансамбля «Гудяй Дуннэ», с. Усть-Нюкжа

[271] *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении: часть II. — СПб., 1878 г. — С. 704.

[272] *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области (по материалам экспедиции в с. Усть-Нюкжа) // Усть-Нюкжа. Материалы I комплексной этнографической экспедиции Амурского областного Дома народного творчества (2011 г.). — Благовещенск, 2012. — С. 23.

Мужская и женская одежда у эвенков была одинакового покроя и различалась только отделкой (на женской было больше украшений) и длиной — у мужчин она была до колен, у женщин — немного ниже. Детская одежда по покрою не отличалась от мужской [273]. Для эвенков Амура характерен распашной покрой, такую же одежду носили таёжные охотники и скотоводы южных регионов Сибири, Приамурья, Дальнего Востока [274]. У восточно-приамурских групп был распашной не сходящийся на груди кафтан с нагрудником *нэл* [275], однако о нагруднике у западноприамурских эвенков сведений нет [276]. У мужчин нагрудник внизу был остроконечным, у женщин — прямым. Кафтан надевался на голое тело: нательная одежда в виде рубах (*урбакэ*) появилась у эвенков сравнительно поздно, с развитием контактов с русским населением [277].

Зимняя промысловая одежда эвенка. Научный музей АмГУ

Летний костюм шили из ровдуги, а зимний — их шкур оленя мехом наружу [278]. Поскольку эвенки вынуждены были много ходить по глубокому снегу, они часто не очень тепло одевались — могли даже ходить в лёгкой летней замшевой одежде, а ночевали у большого костра. Вот что об этом пишет Миддендорф: «Несмотря на сильную стужу, доходившую до замерзания ртути, мы встречали иного тунгуса, одетого в лёгкий, спе-

---

[273] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 38.

[274] *Карапетова И. А.* Обработка меха и меховые изделия. Одежда // Традиционные промыслы и ремёсла народов Сибири и Дальнего Востока. — СПб.: Изд. «Дрофа». — 2004. — С. 18. (Цит. по: *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области... С. 23).

[275] О тунгусском нагруднике см. подробно: *Василевич Г. М.* Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сборник МАЭ. Вып. XI. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — С. 42–61.

[276] *Ермолова Н. В.* Эвенки Приамурья и Сахалина. Формирование и культурно-историчсекие связи. XVII — начало XX вв. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ист. наук. — Л., 1984. — С. 168.

[277] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... С. 132–134.

[278] *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов… С. 38.

Перчатки из ровдуги

Рукавица *коколло*. Научный музей АмГУ

реди открытый, замшевый летний кафтанчик. При каждом движении, под отодвигавшимся нагрудником, выглядывало неприкрытое тело всего переднего туловища. Человек, о котором я теперь особенно вспоминаю, провёл таким образом три ночи в лесу около сильного огня. Шкуру для подстилки он носил при себе. Тунгус без сомнения самый закалённый из всех кочевников. Только лицо оберегается… начельною, нащёчною и подбородочною повязкою; только плечи защищает тунгус в холодно-сырую погоду медвежьим воротником, устраняющим промокание» [279].

Головные уборы были двух основных типов: *интыка* (в виде капора) и *авун* (с наушными частями и отверстием для волос). Для охоты раньше на голову надевали шкуру косули или молодого оленя с рогами и ушами — это было описано Идесом в XVII в., Георги в XVIII [280]. Девушки носили головную повязку *дэрбэки*, которую накладывали на лоб и завязывали на затылке [281]. С XIX в. у восточных групп эвенков появляются картузы (у мужчин) и шали (у женщин). Часто в морозы голову и шею обматывали *вачи* — шнурком, на который были нанизаны беличьи хвосты.

Натазники

В холодное время года носили перчатки и рукавицы, сшитые из замши и шкуры. В рукавицах на ладони делали разрез, чтобы можно было вынимать кисть, не снимая рукавиц. Замшевые перчатки, которые носили и мужчины, и женщины, украшались вышивкой: они были «так ловко сшиты и украшены шёлковыми узорами по швам, что в качестве дорожных перчаток они и у нас удостоились бы внимания» [282], — отмечал Миддендорф.

---

[279] *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири… С. 721.
[280] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... С. 134.
[281] Там же. С. 135.
[282] *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири… С. 716.

Высокие меховые унты.
Научный музей АмГУ

Летние унты и тапочки из ровдуги,
расшитые национальным орнаментом

Унты, украшенные
меховой мозаикой,
с. Усть-Нюкжа

Унты, представленные на выставке
национальных изделий
в с. Ивановском, Селемджинский район

Обучение навыкам шитья традиционной одежды, с. Усть-Нюкжа

Составными элементами костюма были также натазники (*хэрки*) и ноговицы (*арамус*). Натазники представляли собой шорты на вязках или вздержке. Спереди к мужским натазникам пришивалась бахрома, отверстия для ног обшивались узкой полосой, которая постепенно становилась все шире, превращая натазники в штаны — эти замшевые штаны вытеснили ноговицы у среднеамурских эвенков [283]. Селемджинские эвенки использовали такие штаны вплоть до середины XX в. [284] Однако в женской одежде ноговицы сохранялись дольше. Они представляли собой отдельные штанины, крепящиеся к поясу (обычно замшевому) вязками. Зимой поверх ноговиц надевали меховые чулки — *доктон*.

Обувь (*унтá*) шилась из лосиной ровдуги и камусов (обычно оленьих). Существовало два вида кроя — из трёх и шести деталей. Камусные унты могли быть короткими (*эмчурэ*) — для повседневного использования, и длинными (*мурувун*) — для ходьбы по глубокому снегу и езды на нартах. Зейские и селемджинские эвенки к верхней части пришивали *биле* — вышитую бисером или нитками полоску ткани, тындинские украшали мозаикой из меха (эти различия сохраняются и сегодня). Ровдужные летние унты — *олочи* — были одинаковыми для мужчин и женщин. Подошва для унтов шилась из шкурок, взятых между копытцами оленя: так обувь становилась нескользкой. Для крепления к стопе вокруг щиколотки унты обвязывали замшевыми ремешками, прикреплёнными к пяточной части. В качестве стелек использовали травяную подстилку.

Раскрой меховых изделий раньше производился без выкроек, по старым образцам. Для сшивания деталей одежды и вышивки использовали вначале костяные, а позже металлические иглы, в том числе с трёхгранным остриём (*инмэ*) — так шкура легко протыкалась и в то же время не рвалась [285]. Нити — *сумо* — изготавливали из сухожилий оленя, просушив их, разбив и скатав на бедре [286]. Такими нитями некоторые мастерицы пользуются и сегодня, считая их прочнее современных

---

[283] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки... С. 136.

[284] По данным Г. А. Стручкова, одни такие штаны его дед проносил всю свою жизнь (с. Ивановское, 2006 г.)

[285] По данным экспедиций в с. Ивановское, 2006–2007 гг. Респондент Р. П. Никифорова.

[286] Этот процесс был продемонстрирован нам в с. Усть-Нюкжа в 2011 г.

капроновых [287], другие же считают их изготовление слишком трудоёмким и потому изжившим себя [288]. Линии соединительных швов с внешней стороны орнаментировались декоративными швами, которые маскировали места соединения отдельных частей и вместе с тем служили для прикрепления аппликационных нашивок из ткани [289]. Хранилась зимняя одежда на лабазах, для предохранения от насекомых возле неё вешали багульник [290].

Вышивание орнамента *тонгэ* по лосиной ровдуге

Для украшения одежды использовались разного рода металлические изделия — цепочки, пуговицы, колечки, ожерелья, а также вышивка нитками крашеным конским и оленьим подшейным волосом (*гургактэ, муяллэ*), нашивки, меховые оторочки, кисти, ровдужная бахрома. Основные орнаменты для вышивки одежды были растительными и геометрическими, содержали различного рода завитки, лепестки, ромбы, треугольники, цветки. Изредка наносились стилизованные изображения животных.

В декоративном оформлении костюма эвенков чаще всего встречаются цвета: белый — *багдарин* [291]; красный как цвет жизни — *хуларин*; голубой (синий) — обладал важным символическим значением, в фольклоре говорится: «Самый красивый — кто в голубое одет»; жёлтый, оранжевый, золотой — цвета солнца, тепла, осени; для фона мастерицы выбирали (и делают это сейчас) чёрный — *конгнорин* [292]. Цвета «дымлёной» кожи, меха, древесины, животной кости, природных красителей создавали естественную цветовую гармонию в костюме эвенков. Сдержанный тёплый колорит, с небольшими акцентами ярких орнаментальных вставок выделяет костюм северных тунгусо-маньчжуров среди других народов [293].

---

[287] По материалам экспедиции в с. Усть-Нюкжа, 2011 г.

[288] По данным респондента мастерицы Т. Н. Сафроновой, с. Ивановское.

[289] *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области (по материалам экспедиции в с. Усть-Нюкжа) // Усть-Нюкжа. Материалы I комплексной этнографической экспедиции Амурского областного Дома народного творчества (2011 г.). — Благовещенск, 2012. — С. 25.

[290] По материалам экспедиции в с.Усть-Нюкжа, 2011 г. Респондент С. А. Кульбертинова.

[291] *Трофимов Е. Е.* Сказки золотого оленя. Эвенкийские мифы, предания, легенды. — Хабаровск, 1989. — С. 121.

[292] *Карапетова И. А.* Обработка меха и меховые изделия. Одежда // Традиционные промыслы и ремесла народов Сибири и Дальнего Востока. — СПб.: Изд. «Дрофа». — 2004. — С. 6–33.

[293] *Давидова Т. А.* Цветовой канон в искусстве народов Российского Дальнего Востока. Записки Гродековского музея. Вып. 18. — Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н. И. Гродекова, 2001. — С. 30 - 47. (Цит. по: *Солдаткина И. М.* Указ. соч. С. 24.)

Примеры орнаментации биле

А. Ф. Миддендорф очень высоко отзывался об умениях эвенкийских мастериц: «…тунгуска рядит с головы до ног всех дорогих ей сердцу, да самоё себя в великолепнейшее блистательнейшее шитьё. Что значит в сравнении с ним произведения наших наёмных изготовителей нарядов, самые блестящие костюмы и нарядные мундиры наших щегольских гвардейцев?» [294]

Украшение для волос было в виде серебряного или посеребрённого трубчатого футляра, которым пользовались и мужчины. Мужчины-эвенки раньше волосы не стригли, а завязывали тесьмой, туго обматывали или помещали в футляр. Женщины носили серьги двух типов — похожие на якутские (трапециевидные подвески на застёжке) и серебряные кольца с большими стеклянными бусами [295].

Так выглядел традиционный костюм эвенков. Во времена путешествия Миддендорфа амурские эвенки, кочующие по отрогам Яблонового и Станового хребтов («южные тунгусы», как он их называл), одевались несколько иначе, чем, к примеру, эвенки Нижней Тунгуски. Во-первых, они были «не такие щёголи» — даже на праздничных сходках мужчины надевали часто обычную, повседневную одежду, а основными их украшениями были лишь многочисленные аксессуары. Кафтан же был обычно менее украшен, «хотя и жёнами своими обшиваются в обтяжку и щегольски, но далеко не бывают так нарядны, как на Нижней Тунгуске» [296].

Во-вторых, здесь было очень заметно влияние китайцев и якутов: «Вообще, вследствие различных соприкосновений с разными погра-

[294] Цит. по: *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области (по материалам экспедиции в с. Усть-Нюкжа) // Усть-Нюкжа. Материалы I комплексной этнографической экспедиции Амурского областного Дома народного творчества (2011 г.). — Благовещенск, 2012. — С. 23.

[295] *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири… С. 716–717.

[296] Там же.

Эвенкийская девочка на коврике-кумалане, с. Усть-Нюкжа

ничными соседями, тунгусы очевидно утратили свой первоначальный национальный костюм и усвоили себе всё, что им казалось красивым. Где не преобладало соседство Китая, там везде якутские торговцы распространили свои узоры» [297], — писал Миддендорф. «О сношениях с китайскими тунгусами свидетельствуют китайские монеты на одежде, привески по краям юбки и т. п.» [298]. Женщины выглядели гораздо более нарядно: те, что были побогаче, носили яркие суконные юбки, ткань для них выменивали у китайцев на пушнину.

Якутское влияние на одежду амурских эвенков проявилось в заимствованных названиях одежды и её частей, а главное — в покрое. В отличие от западных эвенков, носивших приталенные кафтаны с треугольными клиньями и маленьким стоячим воротником, у амурских эвенков покрой был прямым, воротник — отложным [299], в отдельных случаях рукава стали пришиваться сборами [300]. Поэтому порой эвенкийку по на-

---

[297] Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири… — С. 715–716.

[298] Там же. — С. 717.

[299] Ермолова Н. В. Эвенки Приамурья и Сахалина. Формирование и культурно-исторические связи. XVII — начало XX вв. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ист. наук. — Л., 1984. — С. 168.

[300] Василевич Г. М. Тунгусский кафтан (к истории его развития и распространения) // Сборник МАЭ. Вып. XVIII. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 122–178. В этой работе Г. М. Василевич также указывает на сходство эвенкийского кафтана с одеждой североамериканских индейцев, подкрепляемое данными языка. В частности, она указывает на сходство названий эвенкийских и индейских родов — например, рода Бута (проживают в Амурской области, Хабаровском крае) и рода Бота (индейцы с оз. Виктория в Канаде). (См. с. 171).

***Кумалан* со знаком рода Якутар. Научный музей АмГУ**

***Кумалан*, выполненный в технике меховой мозаики**

Выставка *кумаланов*, сшитых из шкур разных животных

ряду нельзя было отличить от якутки [301]. Кроме того, от якутов эвенки переняли женские безрукавки [302].

В конце XIX — начале XX в. в одежде эвенков происходят серьёзные изменения — изменяется её покрой, появляются новые материалы, некоторые детали костюма сильно видоизменяются или выходят из употребления. Широко распространяется русская одежда — руба-

---

[301] *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири… С. 713.
[302] *Солдаткина И. М.* Национальный костюм эвенков Амурской области… С. 28.

хи, штаны, ватники, платки, шапки-ушанки, кожаные сапоги, вязаные рукавицы, свитера и манишки. Новая, более удобная одежда постепенно вытеснила традиционный эвенкийский костюм. Сегодня из традиционной одежды амурскими эвенками используются только обувь, перчатки и рукавицы, а в морозы на охоте или по праздникам — также шубы *мукукэ*, сшитые мехом наружу [303].

Однако нельзя сказать, что производство предметов традиционной одежды и аксессуаров к ней замерло: скорее, изменились цели и ассортимент. Если раньше пошив национальной одежды был необходим эвенкам для выживания в суровые морозы, то сегодня это главным образом способ заработать. В большом количестве амурские эвенки изготавливают сегодня предметы одежды для продажи русскому населению — ярко украшенные и экзотические, они снова

Мастерица Антонина Урканова с *кумаланом*, с. Усть-Нюкжа

Шлея для оленя

[303] Например, они используются в Усть-Нюкже. (По данным С. А. Кульбертиновой, Усть-Нюкжа, 2011 г.).

Лошкарук — **чехол для ложек**

Чехол для мобильного телефона, с. Усть-Нюкжа

Амулеты-сувениры

Чехол для мобильного телефона, сплетённый из бисера, с. Усть-Нюкжа

Сувенир «Солнышко»

переживают пик популярности и пользуются спросом. В основном это унты, рукавицы, дамские сумочки, бисерные и меховые серьги и колье, а также меховые и вышитые бисером чехлы для сотовых телефонов. Визитной карточкой эвенков служат традиционные коврики-кумаланы, в прошлом имевшие ритуальное значение.

Мастерица С. Кульбертинова в стилизованном национальном костюме

Кроме того, пошив традиционной одежды — это также дело престижа, демонстрации собственных умений. Регулярно проводятся областные, региональные и всероссийские выставки декоративно-прикладного искусства эвенков, где всегда представлены коллекции из эвенкийских сел Приамурья. В Усть-Нюкже и Ивановском планируется создание этноцентров с пошивочными мастерскими, которые будут заниматься изготовлением

Показ эвенкийской моды, с. Бомнак, 2010 г.

Участницы музыкального ансамбля с. Усть-Уркима, 2009 г.

сувениров и пошивом национальных эвенкийских костюмов, в том числе для выступлений эвенкийских вокальных и танцевальных ансамблей. Ведь костюм — это визитная карточка любого танцевального коллектива.

Традиционный эвенкийский костюм привлекает сегодня внимание и амурских дизайнеров — студентами колледжей и университетов часто создаются коллекции современной модной одежды, включающей элементы традиционного эвенкийского костюма. Иными словами, вполне можно говорить о том, что сегодня эвенкийский костюм обретает новую жизнь.

Показ эвенкийской моды, с. Бомнак, 2010 г.

Глава 4.
Живая традиция духовной культуры

4.1. Картина мира оленеводов и охотников амурской тайги

Духовная культура каждого народа во все исторические эпохи имеет в качестве своей важнейшей части картину мира, т. е. систему представлений о происхождении, развитии и устройстве мироздания. Картина мира организует в сознании коллектива и отдельного человека окружающую действительность в единое целое, придаёт смысл и высокое назначение каждому значимому фрагменту — большому (например, небу) и малому (например, жилищу). Традиционная картина мира имеет, как правило, трёхчастную структуру. Она является выражением базисной общечеловеческой системы ориентации, в которой человек и коллектив выделяют по отношению к собственному местоположению верх и низ, прошлое и будущее. У каждого народа эта общая трёхчастная картина мира наполняется своеобразным содержанием, становится этнической картиной мира. Этническая картина мира отражает особенности природно-исторической среды обитания народа и расцвечивается красками, отражающими палитру его воображения.

Верхний мир — угу буга

Зимой и летом поверх вершин самых высоких лиственниц видит амурский таёжник огромный купол синего неба, днём — с ярким солнцем, ночью — с ясной луной и крупными мерцающими звёздами. Обложные дожди, сплошные туманы, затяжная пурга здесь — редкие природные явления, поскольку климат Среднего и Верхнего Амура — резко континентальный, удалённый от океанов, с продолжительным солнечным сиянием. На севере области средняя продолжительность солнечного сияния (состояния солнца, когда оно находится над горизонтом и светит без атмосферных помех) составляет около 2000 часов в год, а на юге — более 2500! Для сравнения: в средней полосе России продолжительность солнечного сияния составляет около 1600 часов в год, а в Средней Азии — около 3000 часов.

Это синее ясное небо — «*угу буга*», «верхний мир» эвенкийских традиционных верований. Понятие «*буга*» в эвенкийской культуре много-

значно — это и мир в целом, вселенная, и источник жизни, движения, и высшее божество — Буга, и необыкновенное животное в образе лося, а в первую очередь — небо. «Божество Буга — это буга», — говорил авторам книги эвенкийский шаман Савей, указывая рукой на небо. Божество Буга, необъятное, как небо и все сущее под ним, не имеет определённого образа, его нельзя описать в конкретных подробностях. Ясно только, что Буга — вездесущий творец мира, всеведущий благодетель; он, как небо, одновременно далёкий и близкий, причастный к судьбе каждого человека, но редко вмешивающийся в неё прямо — он не карает провинившегося бедами, а лишает его своей помощи. В прошлом эвенки редко обращались к Буге, делали это только в самых крайних и важных случаях.

Образ неба как области мироздания и одновременно как живого существа, божества часто объясняют тем, что такие слаборасчленённые представления рождены в массиве синкретического мышления, стоящего на ранней ступени развития. Это не обязательно так. Эвенкийское представление о буга, как и многие другие, родственные ему, созданы вполне развитым мышлением, однако в границах этого мышления могут сосуществовать разные системы восприятия мира. В одной системе координат объекты окружающей действительности существуют так, как они явлены воочию: здесь небо — просто небо. В другой системе координат предметы и процессы обладают способностью к превращениям, взаимопереходам и взаимопроникновениям: здесь небо становится живым человекоподобным существом, человек обретает способность летать по небу, подобно птице, а птица умеет говорить человеческим голосом. Люди верят, что такие превращения естественны. Пересотворение реальности по сценарию всеобщих превращений — характерный приём традиционного мышления, благодаря которому возникли своеобразная картина мира, верования в иной мир, образы фольклора и многое другое, что порой кажется необычным человеку современной культуры. Однако эта «необычность» не чужеродна для нашего сознания. Многомерность мышления и способность создавать воображаемые реальности не утрачены человеком современной культуры,

но эта культура даёт ему меньше возможностей жить в воображаемых мирах так, как будто они настоящие.

Небо-буга, верхний мир имели в традиционном мировоззрении эвенков сложное устройство. Верхний мир образован тремя уровнями.

На первом, самом дальнем от земли уровне верхнего мира находятся небесные светила, среди которых главное — солнце (*дылача* — общеэвенк., в т. ч. у селемджинских эвенков; *сигун* — учурско-зейский и верхне-алдано-зейский диалекты). Его появление утром и исчезновение вечером — не просто физический процесс, а настоящее драматическое действо, выстроенное богатым воображением таёжного народа по подобию самого важного и увлекательного для него занятия — охоты.

Эвенк Н. И. Антонов из рода Чакагир рассказывал этнографу А. И. Мазину в 1976 г. занимательное предание. «Это было давным-давно, когда земля ещё не разрослась и была совсем маленькой, но на ней уже появилась растительность, жили животные и люди. В то время не было ночи, солнце светило круглые сутки. Однажды в осенний день лось-*буга* (лось-самец во время гона) схватил солнце и побежал в сторону неба. Лосиха-матка (*энныи*), ходившая с лосем, побежала за ним. На земле наступила ночь. Люди пришли в замешательство. Они не знали, что делать. В то время среди эвенков жил знаменитый охотник и силач Мани. Он единственный из эвенков не растерялся. Взял лук, позвал двух охотничьих собак и побежал вдогонку за лосями. В это время лоси удалились и бежали по небу. Собаки Мани быстро нагнали и остановили их. Лось, видя, что от собак вдвоём не уйти, передал солнце лосихе, а сам стал отвлекать собак. Самка, улучив момент, резко повернулась и побежала в сторону севера к небесной дыре, чтобы скрыться от преследователей. Подоспевший Мани застрелил лося, но солнца у него не оказалось. Догадавшись, что лось передал солнце лосихе, он стал искать её глазами по небу и увидел, что она уже близко от небесной дыры и может скрыться. Тогда он стал стрелять в неё из своего богатырского лука. Первая стрела легла в двух промерах её туловища спереди, вторая — в одном, третья точно угодила в цель. Как только Мани отобрал солнце и вернул его людям, все участники космической охоты превратились в звезды. С тех пор происходит смена дня и ночи и космическая охота повторяется. Каждый вечер лоси выкрадывают солнце, Мани в свою очередь гонится за ними и к утру возвращает людям солнце» [304].

Многие сюжеты эвенкийского фольклора тесно связаны с древними изображениями, нарисованными на скалах, — петроглифами. Часть этих рисунков созданы предками современных эвенков, другие наскальные композиции созданы их предшественниками задолго до расселения на просторах дальневосточной тайги эвенкийских родов. Позднее образы наскальной живописи были восприняты эвенками, мифологически переосмыслены и включены в состав эвенкийской культуры. Устный рассказ

---

[304] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 10–11.

Мани, преследующий лосей, похитивших солнце. Майская писаница.

об охотнике Мани запечатлён в красках на скале близ реки Маи, где изображён человек с луком в руке, бегущий за лосихой, под брюхом у которой спрятано солнце.

Яркие звёзды на небе и их конфигурации для таёжного оленевода-кочевника — надёжный ориентир в пространстве и времени. По преданию, четыре звезды, образующие ковш созвездия Большой Медведицы (Хэглэн), являются следами лося-самца, похитителя солнца. Три звезды ручки ковша, три звезды пятой величины около них и наиболее близкая от созвездия Гончих Псов звезда — следы собак Мани, остановивших лосей. Сам Мани — пять звёзд, расположенных ниже днища ковша, входящих в созвездие Большой Медведицы. Ковш созвездия Малой Медведицы — это следы лосихи, пытавшейся уйти от преследователей. Первая и вторая звёзды ручки ковша — стрелы Мани. Третья звезда ручки ковша (Полярная звезда) — отверстие, или дыра (*санарин*), через которое лосиха пыталась скрыться [305].

Эти уходящие в далёкое прошлое мифологические представления в настоящее время сохраняются в устной традиции селемджинских эвенков. «Однажды наш бог Мэни, который живёт в верхнем мире, пошёл на охоту. Ходил по лесу, ходил, глядит — стоит сохатый, сам большой, рога развесистые. Лось увидел Мэни — и ну бежать, а Мэни за ним на лыжах погнался. И вот до сих пор гонится за сохатым Мэни, даже след остался — впереди бежит сохатый (Северная звезда), а за ним тянется Млечный Путь — след лыжни Мэни», — рассказывал эвенк Геннадий Афанасьевич Стручков [306] из рода Бута, 1954 г. рожд.

Геннадий Афанасьевич Стручков, с. Ивановское Селемджинского района

В северных районах Приамурья столбик термометра зимней ночью обычно опускается ниже 40 °С. В вымороженном холодом

[305] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 11.

[306] Архив авторов. Полевые сборы 2007 г.

Аркадий Афанасьевич Охлопков из рода Дерь, с. Ивановское

ночном небе яркий переливистый блеск звёзд вызывает впечатление волшебной феерии: «Однажды Мэни решил прокатиться по верхнему миру. Запряг в нарты самых быстрых оленей и помчался по небу — так быстро, что только искры из-под копыт у оленей летят. Эти искры — звёзды, а след от нарт — Млечный Путь», — так это впечатление выражено в сказке и передано словами Лидии Афанасьевны Соловьёвой из рода Мэнгэ, жительницы с. Ивановское, 1939 г. рожд. [307]

Чудесные олени причастны к творению звёздной феерии и в другом повествовании, на этот раз вместе не с божественным предком, а с влюблёнными людьми. «Давным-давно от одной матки родились две тугутки — оленята. Важенка, олениха, умерла при родах, и тугуток выходила маленькая девочка. Олени выросли, стали совсем большими, но ни на шаг не отходили от девочки. Семья жила бедно, и отец послал дочь работать у богатого человека. Девушка встретила парня и полюбила его, но богатый человек не давал им встречаться. Тогда олени подхватили девушку и парня и унесли их далеко-далеко. Закончилась тайга, и они поднялись вверх. От их копыт отлетали льдинки и тут же застывали — так появился Млечный Путь. А две звезды в конце пути — это влюблённые», — так этот сюжет звучит в изложении Аркадия Афанасьевича Охлопкова из рода Дерь, 1942 г. рожд. [308].

На самом далёком от земли ярусе верхнего мира расположена хорошо заметная на небосводе планета *Чалбон* — Венера. Верхнеамурские эвенки верили, что её территория поделена на родовые участки, на которых растут высокие сухие лиственницы. На верхних ветках лиственниц висят птичьи гнёзда, в них обитают ещё не рождённые души обычных людей (*оми*), которые похожи на птенцов синицы, а в дуплах деревьев пребывают души будущих шаманов, напоминающие птенцов орлов, лебедей, гагар. За нерождёнными душами присматривают души умерших предков — *хэян*. Эвенкийские небесные лиственницы с гнёздами, в которых обитают души нерождённых людей, — это типичный для мифологии народов мира образ дерева жизни, творчески переработанный воображением таёжного народа сообразно природному окружению. То, что эти лиственницы — деревья жизни — сухие, вполне укладывается в правила мифологических представлений об ином мире. В данном случае

[307] Архив авторов. Полевые сборы 2007 г.
[308] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

Деталь рукавицы с изображением дерева жизни, с. Усть-Нюкжа, ок. 1950 г.

Мировое дерево и устройство мироздания. Детский рисунок, с. Ивановское

действует закон мифологической инверсии — перехода в противоположность: живая лиственница в ином мире выглядит как сухая.

К. В. Григорьев из рода Каптугар рассказывал, что в молодые годы он серьёзно заболел и должен был стать шаманом, так как этого якобы требовали души предков. Чтобы избежать такой участи, он обратился к шаману из рода Донмаль А. Н. Дмитриеву с просьбой вылечить его. Выехали они в тайгу, поставили палатку, изготовили четыре *ментая* (деревянные идолы с антропоморфными головками, без рук и ног), одного орла, одну гагару, двух чирков и 27 *тагу* (*тагу* — это высокие молодые лиственницы с голыми стволами и ветками на вершине; используются во время камлания, когда они служат «остановками» для отдыха души шамана и духов-помощников). От палатки с места *малу* (место на противоположной от выхода стороне палатки) в направлении на звезду Чалбон поставили сначала изображения птиц, а потом *тагу*; внутри палатки, по углам, — четыре *ментая*. Вечером началось камлание, которое продолжалось два дня. Первый день шаман, по его словам, летал на звезду Чалбон для разведки, чтобы узнать, где расположена родовая территория неродившихся душ рода Каптугар, а на второй день — для «выкрадывания» души К. В. Григорьева, чтобы тот не стал шаманом. После камлания А. Н. Дмитриев рассказывал, что увидел эту душу в образе птенца орла на самой высокой лиственнице — *мугдыкен*, в дупле у самой вершины. Там стоял сильный шум и крик. Все лиственницы были увешаны гнёздами птиц, гнёзда находились и в дуплах. Так как он очень торопился, больше ничего не успел рассмотреть. Схватив душу, за которой

он летал, быстро отправился назад. Когда появились зелёные деревья и шаман был почти рядом с землёй, ему встретилась берлога с огромнейшим медведем, он сильно напугался и выпустил душу. А. Н. Дмитриев долго сожалел об этом и боялся, как бы эту душу не похитил медведь [309].

Второй ярус верхнего мира заселён душами умерших людей, которые переселились сюда и продолжают вести здесь существование. Эвенки, принадлежащие к разным родовым и территориальным группам, поразному представляли иной мир. Как и у других народов, традиционные представления о мире посмертного существования у них были лишены однозначности: так, наряду с идеей о небесной области посмертного бытия в эвенкийских верованиях был распространён также образ *буни* — подземного мира, где пребывают умершие. Такая многомерность сферы посмертного существования объясняется, в частности, воззрениями о том, что у человека есть несколько душ и у них разная участь после расставания с телом. Несмотря на различия, в эвенкийских воззрениях есть главные общие черты.

Иной мир эвенков — это не райские кущи, не острова блаженных, не местность с кисельными берегами и молочными реками. Это — всё тот же мир охотников и оленеводов, только он — за гранью земного бытия, не видимый простым взором. У каждого рода здесь своя территория, у семей — свои участки для охоты и оленеводства. Таёжный труд, привычный природный ландшафт, растительность, звери, олени и здесь сопровождают перешедшего в иной мир эвенка. Как жить эвенку без оленей и охоты? Это невозможно даже в верхнем мире…

Значит, и в верхнем мире нельзя обойтись без заботы о пропитании, без повседневных дел. Но это, по-своему, — лучший мир. Лучший не потому, что здесь меньше труда, а потому, что здесь больше справедливости. Каждому воздаётся здесь по заслугам. Кто правильно жил на земле, не обижал людей, зверей, растения, тот в ином мире живёт без лишений. А кто жил не по правде, нарушал запреты, тот здесь расплачивается за проступки. Идея посмертного воздаяния относится к категории сложных религиозных представлений, возможно, она — следствие влияния на эвенкийское мировоззрение других религий, возможно, — исконно эвенкийское воззрение. Существенно, что ныне эта идея является важным религиозно-нравственным регулятором человеческого поведения. Со слов эвенкийского шамана Савея, все добрые и злые поступки людей получают после смерти свою меру воздаяния: «Если человек здесь воровал, то там он будет ходить с набитым тяжёлым рюкзаком…» [310].

Третий ярус верхнего мира, ближний к земле, — местопребывание благодетельного женского духа по имени Энекан Буга — Небесная Бабушка. Энекан Буга — хозяйка мира, владычица зверей, распорядительница таёжной жизни. В её власти олени, их приплод, животные и

---

[309] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 13.

[310] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

Энекан Буга на шаманском бубне И. И. Яковлева из рода Буллет

Сэвэки на шаманском бубне И. И. Яковлева из рода Буллет

Дух — властитель животного мира. Смирновская писаница. Верхний Амур

охотничий промысел. Если она благоволит человеку, семье, роду, то рост оленьего стада и удачная охота обеспечены, а если нет, то добра не жди. Образ Небесной Бабушки у разных групп эвенков отличается, но в общих чертах сходится в том, что она — почтенных лет женщина, защитница жизни, дарительница благ. В некоторых представлениях её образ сочетается с образом лосихи, что связано либо с древнейшими истоками образа таёжной владычицы зверей, либо с идеей чудесного превращения хозяйки мира в зооморфное существо, необыкновенную лосиху.

Рядом с Энекан Буга обитают другие благожелательные духи, которые выглядят в большинстве своём как люди, — это «бабушки» и «дедушки», духи-помощники. Здесь пребывает Сэвэки — дух верхнего мира, который главенствует над всеми, кто обитает в тайге. Он является людям в мужском, женском или зверином облике (лосином, оленьем), чтобы помочь в охоте, распределить промысловую удачу. Древний антропоморфный образ властителя животного мира изображён на наскальном рисунке писаницы Смирновка (Верхний Амур). Это самая верхняя и крупная фигура всей композиции с поднятыми в характерном покровительствующем жесте руками. У ног духа — хозяина тайги внутри круга, символизирующего границы опекаемой территории, смирно стоит животное.

Наглядную картину верхнего мира воссоздаёт рисунок на шаманском бубне первой трети XX в., поступившем в 1933 г. в музейный фонд из Джелтулакского (ныне Тындинского) района. Рисунок, выполненный красной и чёрной краской, находится с внутренней стороны бубна. Здесь изображены солнце в виде круга с радиальными лучами внутри, правее и чуть выше солнца находится парящее антропоморфное существо — возможно, это Сэвэки, над ним — летящая птица, а под ним — небесный олень (или лось). Завершает общую композицию круглая луна, очерченная красной линией; внутри лунного диска стоит человекоподобное существо с шаманским поясом на бёдрах — вероятно, это Энекан Буга, которая, согласно некоторым повествованиям, обитала на луне.

Рисунок на внутренней стороне шаманского бубна, первая треть XX в., Джелтулакский (Тындинский) район

Солнце, дух верхнего мира, птица и небесный олень (лось). Шаманский бубен из Джелтулакского района

Луна и обитающий на ней дух (возможно — Энекан Буга). Шаманский бубен из Джелтулакского района

Средний мир — дулин буга

Средний мир — мир земной, он населён людьми, животными, растениями, духами разных мест и предметов.

Н. И. Антонов из рода Чакагир рассказал А. И. Мазину следующую легенду. «Когда-то были вода и небо. В воде жили змея и лягушка. На небе светили солнце, луна, звезда Чалбон, там обитала Энекан Буга со своими небесными помощниками. Змея была уже старой, часто уставала и очень мёрзла в воде. Однажды она попросила свою помощницу лягушку достать земли и укрепить её на воде, чтобы змея могла отдыхать и греться на солнце. Лягушка нырнула и достала землю. Когда она начала её укреплять, то земля стала тонуть. В это время подплыла змея. Лягушка испугалась, что змея будет ругать её за беспомощность, перевернулась и стала лапами поддерживать землю. Так и осталась до настоящего времени».

О происхождении гор, рек, озёр Н. И. Антонов говорил, что когда появилась земля, то Энекан Буга поселила там мамонта *сэли*. Змее это не понравилось, она начала изгонять мамонта с земли. Они дрались до тех пор, пока не провалились под землю. После этого они помирились и стали духами-хранителями в нижнем мире. Кучи земли, которые они наворотили во время драки, превратились в горы, а углубления — в реки и озёра. Подобные легенды рассказали этнографу амурские эвенки В. И. Абрамов из рода Чакагир и М. А. Боярковская из рода Хэбгимнгу [311]. Сказания о лягушке, поддерживающей землю лапами, гигантской змее и мамонте, их вражде распространены в эвенкийской среде в разных переложениях за пределами Приамурья, возможно, это указывает на то, что их бытование уходит к истокам далёкого общеэвенкийского прошлого.

Всё, что рождается, растёт, движется, изменяется в этом мире, имеет особую, невидимую глазу силу, энергию движения — *мусун*. Существа, наделённые признаками разумного поведения, обладают душой (*оми*). Всё, что существует в земном мире, сотворено божествами в человеческом или зверином облике, первородными людьми — чудесными предками и другими необыкновенными существами, действовавшими в «начале времен».

В прошлом в эвенкийской культуре имело широкое хождение сказание о двух братьях-творцах, младший из которых созидает хорошее, а старший вредит творению. Так, младший брат, обретя начальную частицу суши при пособничестве птицы-помощницы (гагары), которая достала комок земли из первозданных водных глубин, прилёг на него отдохнуть. Тогда старший попытался выхватить землю из-под брата, но не смог, а лишь растянул землю, — так земля стала большой и плоской.

Младший брат изготовил первых людей из глины и камня, оставил их под охраной собаки и ненадолго ушёл. Явившийся в его отсутствие старший брат обманул сторожа, изломал фигуры и наплевал на них, поэтому

[311] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 24.

у людей появились хвори [312]. Сказания о двух братьях-творцах и мотив обмана или подкупа собаки-сторожа имели хождение среди многих кочевавших по просторам Евразии народов. Эвенкийские предания в течение длительного времени сохраняли этот фрагмент древнейших повествований о происхождении человека. Образы и сюжет, воссоздающие повествование о сотворении людей, наглядно представлены на наскальных рисунках Смирновской писаницы (Верхний Амур). Главный герой — творец людей — в образе антропоморфного существа стоит с распростёртыми в покровительствующем жесте руками. Под ними справа и слева находятся две фигуры поменьше — люди. Рядом изображена собака в характерной сторожевой позе — с открытой пастью, поднятыми вверх ушами, напряжённо стоящими лапами и вытянутой в сторону от хозяина головой.

Общий вид скалы с наскальными рисунками, Смирновка

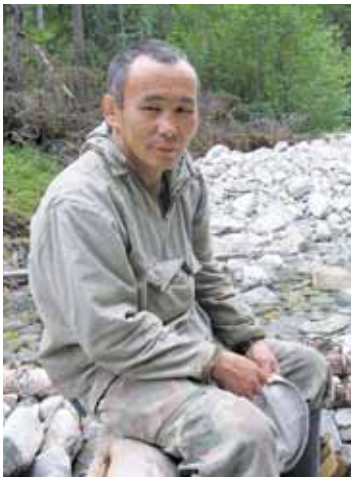
Творец людей, первые сотворённые люди и охраняющая их собака. Смирновка

[312] *Василевич Г. М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1975. № 5. — С. 57.

До сотворения людей младший брат создал полезных животных (например, оленя, собаку), а старший брат сделал вредных (например, волка). Люди и животные близки не только в силу общего происхождения от творца, но и тем, что имеют душу. После смерти человека или животного душа уходит в иной мир, где существует в виде птиц, шерстинок, а потом может вернуться назад и вселиться в новое тело.

В особенности близок человеку медведь. Более того, медведь, согласно некоторым представлениям, был в прошлом человеком или общим предком. Считалось, что медведи могут понимать человеческую речь, состязаться с людьми в уме и силе, вступать с ними в брачные отношения, иметь общее потомство. Поэтому до сих пор амурские эвенки называют медведя «ама» («дед»), «амакан» («дедушка»), а также «старший брат». Такое отношение к медведю не препятствует охоте на этого зверя, который в реальных условиях амурской тайги является опасным для человека и оленей хищником, а также источником мясной пищи, шкуры и других ценных приобретений. Однако охота на медведя требует от участников выполнения многих обрядовых действий, которые призваны уменьшить обиду добытого зверя или отвести его месть от участников охоты. Раньше эвенки при охоте на зверя, например, подражали противнику медведя — ворону, мазали лица сажей, кричали «Кук, кук!», заговаривали добытое животное словами «Это не я тебя убил, это — ворон», «Это другой тебя убил, он не наш — он чужой человек». Затем выполняли многие другие

Г. А. Стручков и С. С. Никифоров разделывают тушу медведя, р. Селемджа



Сергей Савельевич Никифоров, с. Ивановское Селемджинского района

обрядовые действия, сопутствовавшие разделке туши и её коллективному поеданию.

Сейчас от ритуалов «медвежьего культа» сохранились некоторые фрагменты. Так, например, участники охоты стараются поменьше говорить о ней, воздерживаться от упоминания имени медведя. Добытого медведя и оленя стараются разделывать только ножом, ни в коем случае не топором — они «священные животные». Мясо медведя зачастую готовится по-особому, а поедается вечером и ночью с соблюдением некоторых правил, преимущественно в тишине и обстановке серьёзности. Кости животного, остатки шкуры, вместе с тем, что остаётся после разделки, охотники не разбрасывают, а аккуратно собирают и прячут. Например, на специально изготовленном в тайге на дереве помосте — *дэлькэне*. Особое отношение к черепу — его уносят подальше в лес и помещают на шесте или дереве, повернув глазницами на восход солнца. В этих действиях заложено намерение избежать мести медведя и воплощается надежда на его возрождение. «Олень — это наша жизнь, а медведь — он вроде бы как наш дух», — рассуждает в полувопросительной форме Сергей Савельевич Никифоров из рода Бута, 1968 г. рожд., глянув на стоявшего рядом эвенка постарше, своего дядю Г. А. Стручкова. Тот согласно кивает головой. (с. Ивановское, Селемджинский район) [313].

Отголоском древних сказаний о происхождении земного мира, его первичном обустройстве, упорядочении образа жизни обитателей звучит рассказанная селемджинским эвенком Аркадием Афанасьевичем Охлопковым сказка. «Когда-то давным-давно Бог собрал всех своих подданных — зверей, чтобы рассказать им, кому как нужно жить. "Вы, лоси, должны питаться тальником и прибрежным кустарником. А вашей пищей, олени, будет ягель. Для вас, кабарга, пищей тоже будет мох — тот, который висит на деревьях, а если сумеете, то можете рыть и ягель и есть его вместе с оленями. Вы, гуси, улетайте в далёкие края, а на родину возвращайтесь потомство заводить. Вы, куропатки, кочуйте, иначе вас всех истребят. А вы, рыбы, в воде живите и питайтесь", — сказал он так. А ещё до того, когда проходили звери мимо дикуши (ка-

[313] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

Олень, поедающий ягель

менного рябчика), позвали её с собой. Поленилась дикуша, не захотела идти, а зверям ответила: "Вы идите, а потом мне скажете, что про меня говорили". А сама спать легла. Закончилось собрание, и идут звери обратно. Проходят мимо дикуши, а она и спрашивает: "А что про меня сказали?". А звери ей отвечают: "А тебе сказали так: стой и жди, когда тебя поймают и съедят, ты будешь пищей для голодных охотников". С тех пор дикуша, если кто мимо идёт, сидит, пока ей петлю на шею не накинут. И вот поэтому дикуша и называется — "акары", что значит "дурак". А ещё раньше, по нашему поверью, Бог создал дикушу, чтобы голодный эвенк с голоду не умер» [314].

Нижний мир — хэргу буга

Нижний мир (хэргу буга) находился под землёй. В нижнем мире обитали злые духи, среди которых один из наиболее зловредных — Хэргу (Харги). Там же находились территории обитания умерших — *буни*, места, где пребывали души людей, говоривших на непонятных эвенкам языках. Здесь скрывались причины разного рода невзгод, болезней, смерти. Попасть сюда душа обычного человека могла, как правило, только после смерти, а души камлающих шаманов оказывались в нижнем мире лишь

[314] Архив авторов. Полевые сборы 2007—2009 гг.

при крайних обстоятельствах, поскольку нахождение здесь грозило гибелью. Поэтому «ходили» в нижний мир только сильные шаманы.

Харги. Писаница на р. Большой Онон, Тындинский район

У амурских эвенков А. И. Мазиным были зафиксированы представления о трёхслойном строении нижнего мира. В первом ярусе нижнего мира (дальнем от земли) расположена земля умерших предков (*буни*). Там умершие сородичи живут жизнью, сходной с земной. Вторым ярусом нижнего мира является река Тунетэ («обломки»). Через реку Тунетэ не могут переправиться ни жители *буни*, ни жители третьего яруса нижнего мира. Это доступно только шаманам. Река Тунетэ вся в сплошных завалах, водоворотах и порогах. Рассказывают, были случаи, когда души более слабых шаманов «погибали» в реке Тунетэ во время камланий. Третий ярус нижнего мира (наиболее близкий к земле) — владения Харги. Он постоянно приносит людям только горе. Если бы не добрые духи — Энекан Буга и её помощники — он давно бы умертвил всех людей и полезных животных. По внешнему облику Харги напоминает обычного эвенка, только он в несколько раз выше и массивнее. Вместо правой кисти у него страшная человеческая голова с оскаленными зубами, на левой руке огромный коготь. Некоторые считают, что вместо ног у него култышки, правая чуть ниже колена, левая до колена. Голова у него совершенно лысая, а туловище заросло шерстью. Некоторые рассказчики утверждали, что Харги вообще одноногий. Наиболее близкий помощник Харги — его правая рука с человеческой головой вместо кисти (*бальбука*). Харги может высунуть её из земли в любом месте. Человек, увидев его, пугается, а Харги хватает его когтем левой руки и выпивает из него кровь. Человек после этого долго болеет и, если ему не поможет шаман, в конце концов умирает. Если человек не пугался, то Харги не мог его тронуть. Другой помощник Харги — *кандыках*. Его представляют в виде антропоморфного существа без головы. На ногах и руках у него нет кистей. Левая рука короткая, правая — длинная. Вместо головы на туловище огромная пасть. Эвенки полагают, что *кандыках* — величайший обжора. Правой рукой он открывает свою пасть, а левой забрасывает туда большие куски мяса.

Он постоянно хочет есть. Чтобы досадить людям, Харги иногда во время охотничьего сезона напускает своего помощника *кандыкаха* на охотников. Охотники стреляют в зверя, но тот даже мёртвый уходит от них. Это проделки *кандыкаха*, который потом ловит и глотает зверя. Если на земле орудует *кандыках*, то людям грозит голодная смерть. С ним может справиться только Энекан Буга с помощью Агды — небесного помощника в виде грома и молнии. Когда *кандыках* появляется на земле, то Энекан Буга приглашает Агды и просит его бросать в рот *кандыкаха* раскалённые кинжалы. При этом *кандыках* обжигает желудок и надолго уходит в нижний мир лечиться [315].

Некоторые из этих традиционных представлений фрагментарно сохраняются в современной культуре разных групп амурских эвенков. Так, селемджинские эвенки помнят о существовании связи между названием речки Харга с опасными, смертоносными силами. В сказаниях, песнях порой возникают представления о реке, которая течёт в мире умерших, невидимо соединяя своим руслом иной мир с миром живущих.

4.2. *Буга* на наскальных рисунках Средней Нюкжи

На таёжных просторах Приамурья есть скала с рисунками, общая композиция и образы которых близки картине мира эвенков. Здесь представлена символическая модель, или карта, мироздания — так, как мироздание-буга понимал человек традиционной таёжной культуры. Возможно, часть этих рисунков были созданы предками современных эвенков-орочонов. Расположена скала с рисунками недалеко от эвенкийского посёлка Усть-Уркима Тындинского района близ ключа Онён. Этот исторический объект в науке получил название по имени ныне несуществующего посёлка Средняя Нюкжа.

На каменной поверхности охрой изображены три уровня мироздания и их обитатели.

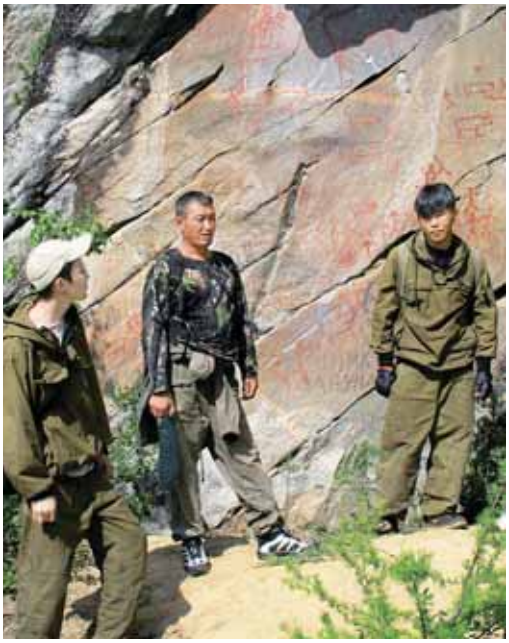
В самой верхней части расположен верхний мир и пребывающие там важнейшие небесные явления — солнце с женским лицом (эвенки называли солнце Энекан-сигун — Бабушка-солнце) в окружении звёзд, луна в виде полумесяца, Венера-Чалбон с женскими чертами лица, летящие птицы, человеческие фигурки — антропоморфные обитатели верхнего мира, небесный олень — Буга, а также камлающий шаман с колотушкой и бубном в руках.

Ниже и правее от верхнего мира изображён нижний мир. Образ нижнего мира во многих чертах подобен образу верхнего мира, ведь существование обитателей подземного уровня мироздания протекает сходным с дру-

---

[315] См. подробнее: История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. — Благовещенск, 2008. — С. 160–162.

Общий вид скалы с наскальными рисунками Средней Нюкжи



Жители с. Уркима на фоне изображения среднего мира на Средненюкжинской писанице

Небесный олень, Средняя Нюкжа

Камлающий шаман, Средняя Нюкжа

Нижний мир, Средняя Нюкжа

гими мирами образом. Здесь тоже есть солнце, месяц, звёзды, животные (преимущественно олени), птицы, духи, а также люди, но это люди, перешедшие в посмертное бытие, — не случайно одна из фигур изображает лежащего на спине человека с поднятыми руками и ногами. Вероятно, самая крупная антропоморфная фигура этой части композиции передаёт образ правителя этого мира (возможно, злого духа Харги) — этот персонаж с властно поднятой вверх рукой и широко расставленными ногами нависает над всеми другими существами.

Между верхним и нижним мирами Средненюкжинской писаницы располагается картина среднего мира. Здесь есть свои небесные светила, животные и, конечно, люди. Эвенки, иногда бывающие на Шаман-камне (так именуют эту скалу местные жители), легко распознают в нарисованных фигурах изображения лосей, оленей и порой воспринимают запечатлённые сюжеты как сцены охоты.

Традиционная картина мира эвенков соотнесена не только с наскальными рисунками.

4.3. *Наму* — образ мира на оленьей шкуре

Традиционная картина мира находит своё отражение в изображениях на оленьих шкурах — ритуальных ковриках *наму*. Они изготавливаются из обработанных до состояния замши оленьих шкур (ровдуги), расписываются красящими веществами и украшаются кожаными ленточками и бахромой, кусочками шерсти, тканью. От обычных *кумаланов* — ковриков из оленьих шкур — *наму* отличаются, прежде всего, меньшим размером и своим исключительно ритуальным предназначением.

По своему содержанию, а иногда и функциям, *наму* близки наскальным рисункам. Некоторые эвенки ещё в недавнем прошлом рассказывали, что прежде люди наносили изображения на скалы, в которых обитают *сэвэки* (ду́хи) и которые посещает Энекан Буга, а потом — из-за появления иноплеменников — стали рисовать их на кусках оленьих шкур, чтобы уберечь священные рисунки от чужих взглядов. Возможно, эти предания о роли иноплеменников отчасти отражают историческую правду, а может быть, в них больше вымысла.

***Муручун* — кожаная коробка для хранения семейных святынь**

***Сэвэк* — олень белой масти, посвящённый духам и используемый для перевозки предметов семейного культа.**

***Наму*, изготовленное для А. И. Мазина, 1972, р. Нюкжа**

Кочевой образ жизни эвенкийских семей предполагал наличие священных предметов, которые сопутствуют людям на всём протяжении перекочёвок. Скалу с рисунками во вьючные сумки не погрузишь и даже на нартах не увезёшь. *Наму* достаточно было свернуть и спрятать в *муручун* — коробочку для хранения семейных святынь, которую вместе с другими культовыми предметами возил во вьюках специально выделенный для этой цели белой масти олень — *сэвэк*. По обычаю, выбирали в стаде белого оленя, посвящали его духам, он становился священным животным — на что указывало его имя «сэвэк», родственное наименованиям обожествлённых существ — *сэвэки*. Такого оленя старались не использовать для верховой езды или перевозки обычной домашней утвари.

Вплоть до последних десятилетий традиция почитания, создания и культового использования *наму* бытовала в среде амурских эвенков. В 1972 г. Ф. Г. Боярковская из рода Хебгимнгу, 1911 г. рожд. (р. Амуткачи, левый приток Амура) и Н. И. Антонов из рода Чакагир, 1902 г. рожд. (р. Амуткачи) изготовили по просьбе А. И. Мазина из цельного куска ровдуги, обшитого по периметру трёхсантиметровой ровдужной лентой, *наму* для него и его семьи. Изготовление сопровождалось ритуалом введения в наму силы *мусун* во время обряда *сэвэкан* — оживления природы и окружающего мира. Этот ритуал выполнял шаман Константин Васильевич Григорьев из рода Каптугар, 1908 г. рожд. (р. Большой Ольдой, левый приток Амура). Размеры наму — 50 см шириной и 31 см высотой.

На ровдугу нанесены изображения солнца, месяца, двух антропоморфных фигур и 11 оленей. Ф. Г. Боярковская так объяснила содержание *наму*: «Видишь — солнце, луна, идут твои олени. Впереди идёт сэвэк, священный олень, хранитель семьи и оленьего стада. Сзади с маутом, арканом, — это ты, пасёшь оленей. А это, — сказала она, указывая на антропоморфную фигуру, расположенную ниже солярного символа,

— Сэвэки, покровитель растительности и животного мира. При необходимости он всегда пошлёт тебе зверя и даст оленей». Помолчав немного, она добавила: «Чтобы благополучно было у тебя в семье, чтобы удачной была у тебя охота и хозяйственные дела, чтобы в семье не болели» [316].

Наму, изготовленное для А. И. Мазина: образ Солнца; образ Сэвэки; образ священного белого оленя

Наму изготавливались адресно, для укрепления благополучия и здоровья той конкретной семьи, которая обращалась за помощью. Во многих случаях, как, например, в том, что описан выше, *наму* в символической форме воссоздавал территорию кочёвок семьи или рода. Благодаря *наму*, заключённой в нём священной силе *мусун* родовая территория и её обитатели магическим образом обретали новый импульс жизненной энергии. Запечатлённое в образах *наму* благополучие таёжного участка, оленьего стада и его хозяев проецировалось на реальную территорию и становилось залогом хорошей жизни. Человек живёт надеждой, надежда ищет опору. У кого-то надежда на светлое будущее укрепляется буквами священной книги, у кого-то звуками священной речи, а у кого-то — рисунками на священной ровдуге.

Замечательным образцом *наму* является ритуальный коврик, принадлежавший матери Трофима Васильевича Павлова — Федосье Фёдоровне Павловой из рода Киндигир, 1918 г. рожд. Летом 2003 г. соавторы книги А. П. Забияко и Р. А. Кобызов вместе с А. И Мазиным гостили на стойбище Т. В. Павлова, которое находилось на р. Нюкже, километрах в сорока ниже Уркимы. В вечернем разговоре старый эвенк обмолвился, что недалеко от стойбища, примерно в двух часах езды на олене, находятся некоторые вещи его матери, спрятанные им на дереве после её смерти. Федосья Фёдоровна была шаманкой, лет тридцать назад часть её культовых принадлежностей сын после ухода матери в иной мир унёс подальше в тайгу и схоронил в сооружённом на дереве лабазе. По обычаю, амурские эвенки не передавали ритуальные принадлежности умершего

[316] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 114.

Т. В. Павлов, стойбище на р. Нюкже

шамана по наследственной линии и не хранили их до появления преемника. С тех пор бывал он поблизости от того места редко, старался обходить стороной, но расположение лабаза помнил хорошо. На просьбы забрать и показать шаманские принадлежности Трофим Васильевич отвечал уклончиво, ссылался на запреты тревожить вещи умершего. В своей душе этот замечательный таёжный житель, родившийся в 1937 г. и по отцу принадлежавший к роду Буллёт, хранил память о многих традициях прошлого. Но при этом его жизнь складывалась уже в новую эпоху — он учился в школе, читал книги, был осведомлён о происходящем в мире, неоднократно в советский период становился ударником оленеводческого труда и даже ездил в Москву на Выставку достижений народного хозяйства, был премирован другими поездками по стране. Поэтому он внимательно прислушался к доводам о том, что вещи скоро придут на лабазе в полную негодность, пропадут, а могли бы послужить науке, оказаться в музее и в этом случае ещё долго хранить память об уходящей эвенкийской старине. «Так-то просто трогать вещи нельзя», — молвил он в глубоком раздумье. А потом рассудил окончательно: «Но для науки можно». Ранним утром собрал оленя, захватил мешок и уехал. Вернулся с вещами, передавал их неохотно, с оговорками, обращёнными явно не к нам, а к кому-то невидимому, что участвует он в этом деле не по личному произволу, а из высших соображений, по требованию большой науки. В мешке оказались узды для священного оленя и *наму*. Вещи были уже отчасти подпорчены длительным пребыванием на лабазе, но всё же оставались во вполне удовлетворительной сохранности.

Наму Ф. Ф. Павловой представляет собой изготовленный из цельного куска ровдуги и обрамлённый бахромой коврик 68 см шириной и 32 см высотой, украшенный шитьём из шерсти подшейного клока лося, красными и синими полосами ткани, кожаными жгутами с кистями и двумя кончиками лосиных хвостов. Прямоугольная поверхность *наму* разделена надвое вертикальной красной линией, по обе части от которой находятся рисунки. Слева изображены красной охрой месяц, 13 звёзд, два изюбря; чёрной краской нарисованы три лося, два оленя и человеческая фигура с протянутой в сторону лосей правой рукой. Т. В. Павлов при передаче *наму* объяснил, что это — шаман (или шаманка). В правой части находятся выполненные охрой изображения солнечного диска и неболь-

***Наму* Ф. Ф. Павловой. Стойбище на р. Нюкже, 40-е гг. XX в.**

шого светила (возможно, Венеры-Чалбон), 9 птиц и 18 оленей. Шаман, стоящий на границе двух пространств, магически переправляет оленей из подлунного, ночного, холодного мира в солнечный, дневной мир, где царят свет, тепло, жизнь, символически выраженные не только диском солнца, но и красным цветом фигур.

Поверхность ровдуги покрыта многочисленными бурыми пятнышками — капельками засохшей оленьей крови, которую во время весеннего ритуала *сэвэкан*, направленного на магическое оживление природы, шаманка брызгала на *наму*, повешенный на особый ритуальный столбик — *сэргэ*. *Наму* должен был, согласно верованиям эвенков, способствовать пробуждению сил жизни, ослабленных мертвящим воздействием зимы. Это было возможно, во-первых, потому, что в самом *наму* была заключена невидимая могучая сила движения — *мусун*. В ходе ритуала молитвенного обращения к *наму*, обрызгивания его жертвенной кровью сила *мусун* активизировалась и излучалась на окружающее пространство, наполняя его энергией движения. В тот *наму*, о котором сейчас идёт речь, сила *мусун*, по свидетельству Т. В. Павлова, была введена его дядей, Александром Васильевичем Павловым из рода Киндигир, 1914 г. рожд., которого нюкжинские эвенки считали сильным шаманом. Предполагаемое магическое воздействие *наму* на родовую территорию, животных и людей было обусловлено также тем, что изображённые на ровдуге существа — духи, божества, люди, животные, птицы — имели, согласно

традиционным воззрениям, невидимую связь с теми, кого изображали. Обращение к существам, нарисованным на *наму*, их «оживление» и активизация молитвенным словом, жертвенной кровью, другими ритуальными действиями магически стимулировали жизненные силы земных обитателей.

Наму — это таёжная икона, священное изображение, характерным способом выражающее условия жизни и особенности мировоззрения кочевников-оленеводов.

Вплоть до настоящего времени идеи магической взаимосвязи изображения и изображаемого, родственные представлениям о *наму* бытуют среди амурских эвенков. Они находят своё проявление в охотничьей практике изготовления макетов зверей и имитации успешной охоты на них, в резьбе из дерева благопожелательных фигурок зверей, обладание которыми должно принести удачу, в рисовании животных и вышивках.

4.4. *Сэргэ* — образ мира, овеществлённый в дереве

Вещественным выражением эвенкийской картины мира являются *сэргэ* — резные столбики из стволов деревьев (чаще — лиственницы), которые эвенки издавна использовали в ритуальных целях. Навершие конусообразной формы в символической форме изображало верхний мир, расположенная под ним дискообразная часть — средний мир, а третья часть — нижний мир.

Столбик-*сэргэ* широко распространён у многих сибирских народов. Кочевой образ жизни с использованием оленей или лошадей требовал, особенно на просторах огромных безлесных степей, изготовления особых приспособлений для привязывания животных. От таких нехитрых устройств — врытых в землю брёвен, закреплённых жердей, — по-видимому, и берёт своё начало ритуальное использование *сэргэ*. Мифопоэтическое воображение кочевников превратило вертикально стоящее бревно в образы центра мира, мирового дерева, столба — посредника между земным и небесным, лестницы в верхний мир, символ мироздания и т. д. Сообразно мифологическим превращениям столб под воздействием резьбы менял внешний вид, обретал новые смыслы и включался в ритуальные действия.

***Сэргэ*, ритуальный столбик — символическое изображение картины мира**

***Сэргэ* в праздничном ритуале, пос. Бомнак, 2010 г.**

***Сэргэ* в с. Ивановском**

Эвенкам в тайге, на стойбище нет нужды специально изготавливать отдельный столб для привязывания оленей, хотя некоторые простые приспособления для этих целей иногда используются. Однако ритуальное отношение к резному столбу как символу мироздания было укоренено в традиции. В современной светской и религиозной культуре эвенков этот символ по-прежнему сохраняет своё значение.

4.5. *Онён* и *одёкит*: священные и запретные места

Слово *онён (онёни)* на эвенкийском языке означает «рисунок». В топонимике Приамурья есть много названий речек, ручьёв, названных этим именем. Возможно, когда-то каждое название было связано с находящимися близ этих речек скалами с нанесёнными на их поверхность рисунками. В некоторых случаях местонахождение наскальных рисунков действительно соответствует топонимике. Наиболее показательный пример — петроглифы Средней Нюкжи, расположенные рядом с ручьём Онён.

Скалы с рисунками исторически выступали в культуре амурских эвенков в качестве священных мест. В культуре эвенков-орочонов отношение к скалам с рисунками тесно связано с почитанием духов. Один из эвенков рассказывал А. И Мазину в конце 60-х гг. прошлого века о Гетканской писанице Тындинского района: «Скала с рисунками по реке Геткан, — говорил он, — издавна считается у эвенков священной, только сейчас она не действует. А в старину действовала, и когда охотник шёл на охоту, он должен был подойти к этой скале и спросить у хозяина, сколь-

Скала с рисунками на р. Геткан

Таежные звери, Гетканская писаница

ко зверей он убьёт на охоте. Если хозяин был благосклонен к охотнику, на скале появлялось столько новых животных, сколько охотник должен был убить. В то время каждый охотник обязан был приносить этой скале жертвы. Сейчас же, хотя скала не действует, люди за прошлую её доброту дарят ей всякие предметы». Есть объяснение и тому, почему ныне скала не действует. Указывая на большой камень, лежащий у основания писаницы, эвенк сказал: «Этот камень когда-то лежал на самой вершине скалы. Однажды один плохой человек решил собрать около скалы её приношения. Когда он их собрал и хотел уйти, с вершины сорвался камень и придавил человека. Так он и остался лежать под камнем, но хозяин всё равно очень рассердился на людей и покинул скалу» [317].

Близ посёлка Ерофей Павлович находится скала Утениписаница, которая представляет собой древний культовый комплекс, святилище с наскальными рисунками и жертвенником. Наскальные рисунки были сопряжены с магическими представлениями и практиками, следы которых частично фиксируются материалом жертвенных предметов. Датировка возникновения наскальных изображений и начала культовой деятельности, судя по содержанию рисунков и специфике предметов из жертвенника, может варьироваться от 10 тыс. лет до 1 тыс. лет до н. э. В жертвенниках, расположенных рядом со скальными стенками, находились предметы из самых разных исторических эпох — от каменных орудий до бронзовых пуговиц и берданочных пуль.

Предметы жертвенников указывают, что, несмотря на исторические изменения, миграции разных народов через эту территорию, памятник

[317] История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. — Благовещенск, 2008. — С. 159.

Скала с наскальными рисунками — Утени-писаница, общий вид

Бронзовые пуговицы из жертвенника Утени-писаница

Каменные орудия и берданочные пули из жертвенника Утени-писаница

на протяжении нескольких тысяч лет, вплоть до XX в., действовал как святилище. На последнем этапе он являлся культовым объектом, почитаемым среди некоторых родовых групп амурских эвенков. То, что этот ритуальный комплекс действовал в XX в., подтверждает информация, полученная от местных жителей. Житель п. Ерофей Павлович А. Рагозин сообщил, что многократно слышал рассказы своего отца, старого охотника, о том, что останец с рисунками в 1930–50-е годы регулярно посещали эвенки: они приезжали на оленях семьями, разбивали недалеко от скалы стойбище и несколько дней совершали культовые действия. Около наскальных рисунков «тунгусы молились», по словам старожилов.

Согласно традиционным воззрениям, именно духи изобразили на скалах первые рисунки. В настоящее время в эвенкийской среде ещё сохраняются представления о необыкновенном происхождении писаниц. Многие эвенки по-прежнему приписывают происхождение наскальных рисунков участию духов; доказательством тому, по их словам, служат древность и сохранность изображений. Так, Т. В. Павлов говорил: «Ещё мой дед и отец их видели такими… Они говорили, что уже много лет рисунки существуют и не бледнеют, не смываются дождём… Человек краской нарисует — через год-два сотрётся, а рисунки на этих скалах не стираются…» [318]. Житель поселка Гуля, расположенного на р. Тунгир (приток Олёкмы), Александр Фёдорович Андреев, 1942 г. рожд., внук шамана Семёна из рода Эгилаинкур, рассказывал авторам в 2003 и 2004 гг. о наскальных рисунках, о шаманизме, упомя-

[318] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

Ритуальные ленточки, Средняя Нюкжа, 2002 г.

нув, что изображения на скалах когда-то в прошлом были нарисованы сильными шаманами.

Вплоть до последних десятилетий эвенки посещали скалы с рисунками, отправляли некоторые обряды, сооружали жертвенники и приносили жертвы. Дед А. Ф. Андреева, по воспоминаниям внука, часто накануне камлания или после него отправлялся к наскальным рисункам: «Дед всё ходил на онён и молился, в случае неудачи — непременно шёл туда, на скалу онён» [319]. Андреев рассказывал, что местные эвенки, собираясь на охоту, первым делом отправлялись к рисункам, чтобы получить знак: «Когда выходили на охоту, все охотники шли вначале туда, на онён. В случае удачи скала краснела: по нашим поверьям — значит, будет добыча. Если скала не покраснеет, а побелеет, ничего охотники не добудут. Вот такая была вера в эту скалу» [320].

В современный период почитание таёжных писаниц среди некоторых групп эвенков не исчезло. Там, где наскальные рисунки находятся близ охотничьих троп, до сих пор сохраняется традиция их посещения эвенками для приношений духам даров — патронов, сигарет, конфет, спичек, монет, других предметов. Жертву приносят на удачу, на счастье, в знак почитания духов. Рядом с петроглифами оставляют ритуальные ленточки разного цвета и длины, привязывая их к веткам деревьев или вставляя в расщелины скал.

Считается при этом, что посещать эти места вообще небезопасно и тем более нежелательно бывать там без дела — можно потревожить духов, и за это потом придётся откупаться, с праздным посетителем может случится несчастье [321]. По свидетельству двух старожилов с. Усть-Нюкжа, местные шаманы даже не камлали на «писаных камнях», предпочитая другие места в тайге [322].

Примечательным фактом является обнаружение в 2002 г. в Тындинском районе Амурской области скалы с рисунком, которого, по свидетельству А. И. Мазина, два десятка лет назад тут не было. Рисунок находится на правом берегу р. Большой Онон на одном из крупных кону-

---

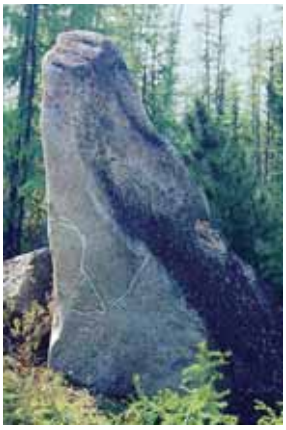
[319] Архив авторов. Полевые сборы 2004 г.

[320] Архив авторов. Полевые сборы 2004 г.

[321] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[322] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой, В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

сообразных валунов высотой около 3 метров. Плоскость с рисунком ориентирована на юго-восток. Линии шириной от 1,5 до 4 см вырезаны на глубину до 2 мм. Совсем неподалеку от валуна, метрах в ста выше по склону сопки, расположен большой останец с рисунками, которые А. И. Мазин дважды, в 70-е и начале 80-х гг., обследовал. Трудно было не заметить валун, стоявший рядом, у оленной тропы. Изображение отчётливо просматривается на фоне более тёмной поверхности валуна, оно выбито, судя по фактуре обработанных участков, сравнительно недавно. Не исключено, однако, что валун мог остаться прежде незамеченным, а рисунок возник ранее 70-х гг.



Валун с рисунком, Большой Онон

Петроглиф изображает существо с клиновидным телом, головой, посаженной на длинной изогнутой шее, и хвостом. Мифологическая природа этого существа очевидна. Однако среди известных в Приамурье образов наскального искусства нет близкого аналога открытому петроглифу. Возможно, рисунок представляет змееподобное существо — такого рода персонажи хорошо известны тунгусо-маньчжурской мифологии. В эвенкийской мифологии змея могла выступать как добрый дух-хранитель, предметы с её изображением использовались как обереги. Образы змеи, выполненные в иной манере, часто встречаются на приамурских писаницах (Арбинская и др.).

Петроглиф, Большой Онон

Эвенкийский шаман С. С. Васильев из рода Илылас (пос. Иенгра), которому была продемонстрирована копия рисунка, уверенно дал свою трактовку петроглифа. Он объяснил, что на рисунке изображён шаманский орёл (*кирэн*). Это дух — помощник шаманов, он помогает шаманам в полётах по нижнему и верхнему мирам. По словам Васильева, он встречал такие изображения на металлических подвесках шаманских костюмов, в частности, такие знаки есть на костюмах шаманов подземного мира. На шаманском облачении такого рода изображения выступали в функции «талисманов» (вместилищ духов-помощников). Рисунок появился, по мнению С. С. Васильева, после смерти какого-то местного шамана — его преемник, чтобы стать настоящим шаманом, должен был

создать этот рисунок. Валун стоит на этом месте будто бы не случайно: он обозначает вход в нижний мир, здесь шаман вместе с *кирэном*-орлом спускается в *буни*. Очевидно, что история происхождения и интерпретация петроглифа оставляют место для разных толкований. Ясно, однако, что он имеет непосредственное отношение к верованиям эвенков и представляет собой реликт древней традиции создания и почитания священных наскальных изображений, просуществовавшей вплоть до конца XX в. и перешедшей в новое тысячелетие.

В современной эвенкийской среде Приамурья сохраняются традиционные представления о наскальных рисунках, связи их с шаманизмом и магическими обрядами обретения охотничьей удачи, здоровья и благополучия. Наряду с этим в условиях кризиса традиционного мировоззрения многое утрачивается, а на основе полузабытой культуры возникают синкретические воззрения, рождается новая мифология, в которой скалы с наскальными рисунками по-прежнему выступают священными участками земного пространства.

В пос. Усть-Нюкжа особое отношение к наскальным рисункам проявляет Аркадий Николаев, местный эвенк средних лет. Уже много лет подряд он надолго уходит в тайгу, где находит себе пристанище у скал с известными рисунками или там, где, по его утверждению, священные изображения тоже есть, но о них знает только он. Скалы с рисунками для него священны, праздный разговор о них нежелателен, поэтому рассказывает он о них неохотно. В мировосприятии этого современного таёжного жителя переплетаются традиционные эвенкийские представления и религиозные идеи других культур. Он ожидает близкой мировой катастрофы, вызванной борьбой добрых и злых сил. Эпицентрами катастрофы будут именно скалы с рисунками, потому что здесь в наибольшем количестве сосредоточены главные добрые духи, против которых обращены удары мирового зла. Ночующий у скал с рисунками эвенк видит картины этих грядущих событий. Добрые духи победят при участии избранных людей, а потом в этих местах «земля начнёт раскалываться», наступит новое время и

Аркадий Николаев под скалой с рисунками, Средняя Олёкма, 2003 г.

новый передел земной территории. Поэтому, по убеждению рассказчика, надо держаться поближе к скалам — обителям добрых духов, которые даруют своим людям-помощникам не только новую землю, но и долгую жизнь без старости [323]. В таких формах новой мифологии складывается восприятие наскальных рисунков человеком меняющейся традиционной культуры.

Онён, скалы с рисунками — места для эвенков не только священные, но ещё и запретные — *одёкит. Одё*, запрет, прилагается к ним не в абсолютной степени. А. Ф. Андреев рассказывал: «На скалу онён ездили на оленях, просили духов дать, чтобы кого-нибудь добыли, а зря не ездили — нельзя было. По надобности ездили, онён помогал, наверное. А отец мой говорил: "Сходи, попроси у него удачи", — но мне было мало годов, и я не ходил туда. "Вырастешь, — говорил он, — сходи обязательно". Однако я уехал оттуда насовсем в Гулю. Так я не сходил туда. А надо бы было. Зря не получилось» [324].

Близ скал с рисунками эвенки обычно не разбивали стойбищ, не вели хозяйственной и бытовой деятельности.

Священными и запретными для досужего времяпрепровождения были не только скалы с рисунками.

У многих кочевых народов вплоть до настоящего времени сохраняется отношение к пещерам как к сакральным местам. Эвенки, живущие в верховьях Селемджи, знают о существовании особой пещеры на р. Шевли (Хабаровский край). По сообщению Геннадия Афанасьевича Стручкова, жителя с. Ивановское Амурской области, его дед, 1900 г. рожд., рассказывал ему о том, что на берегу Шевли находится пещера, в которой есть дыра, «уходящая в центр земли». Среди эвенков это место считалось нехорошим, поскольку там обитали злые духи. Г. А. Стручков помнит рассказ своего деда о том, что в давние времена несколько шаманов пытались спуститься в эту дыру, чтобы показать свою силу и превосходство над другими шаманами, но никто из них не вернулся обратно. В последний раз туда решил спуститься очень сильный, пользующийся большим уважением среди эвенков шаман. В полном шаманском облачении, с бубном и колотушкой, он спустился в эту дыру, обмотавшись тремя связанными между собой *маутами* (арканами для оленей — их длина в среднем составляет 8–10 метров), которые держали наверху пришедшие вместе с ним эвенки. После того как шаман спустился достаточно глубоко, державшие маут эвенки почувствовали резкий рывок и, в страхе быть затянутыми в эту дыру, отпустили маут. Шаман на поверхность так и не выбрался. Аналогичную историю рассказала жительница с. Ивановское Татьяна Николаевна Софронова, 1935 г. рожд., которая жила в детстве вместе с родителями недалеко от р. Шевли. Эту историю она слышала от своих родителей и других взрослых, которые запрещали детям при-

[323] Архив авторов. Полевые сборы 2003 г.
[324] Архив авторов. Полевые сборы 2004 г.

Пещера, путь в нижний мир, р. Харга

ближаться к описанному месту, называя его «одёкит» — святое место, табуированное пространство, к которому нельзя приближаться без особой нужды и возле которого нельзя грешить, совершать какие-либо нечестивые действия. В картине мира эвенков и многих других народов, сохранивших элементы традиционного мировоззрения, пещеры являются местом, откуда открывается дорога в нижний мир.

Во многих культурах статус священного места прилагался также к возвышенностям, горам, скалам. В условиях кочевого образа жизни возвышенные участки ландшафта служили надёжным ориентиром движения по степи или тайге.

В традиционной картине мира горы и скалы воспринимались как места, соприкасающиеся с верхним миром. Согласно воззрениям эвенков, скалы — это место, где небо встречается с землёй. Небо, в религиозных воззрениях этого народа, — Буга, божественное начало мироздания. Некоторые возвышенные участки ландшафта в силу близости к небу и некоторых других природных особенностей получали в сознании эвенков священный статус. На вершинах таких гор совершались важные родовые

Путь в верхний мир, Смирновка

или частные ритуалы. Например, человек, желающий доказать свою правоту в споре, поднимался на вершину и произносил заклинание: «Если я виноват, то да постигнет меня или всех моих детей смерть, и да лишусь я скота и не буду никогда счастлив ни на зверином, ни на рыбном промысле» [325].

Скалы с рисунками, названные Смирновской писаницей, — воплощённый образец почитания крутых возвышенностей. На скалу, нависающую над Амуром, нанесены охрой рисунки, среди которых присутствуют солнечные символы, стрелки с указанием движения солнца и другие символические изображения, связанные с небом, верхним миром.

В верховьях Селемджи находится плато Авлая. Это чрезвычайно красивое

Скала над рекой, Смирновка

Солярный знак, стрелка направления движения солнца, Смирновка

[325] *Ельницкий К.* Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. Издание 2-е. — СПб., 1908. — С. 50.

Урочище Авлая

и богатое флорой и фауной место. Раньше здесь сходились пути кочёвок многих эвенкийских родов. Каждую весну таёжные кочевники собирались в этом месте для проведения ритуалов. Такие ритуальные встречи эвенки называют *бакалдын*. На специально подготовленной ритуальной площадке — *томпторе* — представители разных родов вместе исполняли танцы, пели песни, обменивались сведениями о важных событиях. Одной из главных целей таких встреч на Авлае было знакомство молодых людей из разных родов и заключение договоров о браке. Религиозные функции такого священного места тесно переплетались с чрезвычайно важными для кочевого образа жизни социальными функциями: 1) укрепления групповой солидарности, 2) сохранения этнической идентичности, 3) поддержания общей исторической памяти, 4) трансляции знаний, 5) обеспечения брачного обмена между родами, снижавшего вероятность кровосмешения. И сегодня Авлая пользуется у селемджинских эвенков славой святой земли, которая чиста, богата дичью и кормом для оленей, а главное — способна исцелять душу и тело человека.

Кроме пещер и возвышенностей, многие другие природные объекты имеют в традиционном мировоззрении статус священного места — деревья особой породы и вида, необычные камни, ручьи, реки. Источником почитания таких объектов является будто бы заключенная в них особая сила. Так, К. С. Абрамова рассказывает о существовании некоего камня, расположенного в тайге неподалёку от с. Усть-Нюкжа, который, по убеждению многих жителей, способен забирать, «втягивать в себя»

человеческое горе и болезни, исцелять душевные расстройства. На это место её, заболевшую, однажды привёз брат; рядом с камнем он проделал непонятный больной женщине обряд, посадил её на камень и на некоторое время оставил одну. Вернувшись, он вновь совершил обрядовые действия, и они отправились домой. По словам рассказчицы, после этой процедуры она почувствовала себя лучше [326].

До сих пор иногда перед переправой через реку эвенки заламывают веточки ивы — это своеобразное жертвоприношение духу реки [327].

Для кочевых обществ особое значение имели перевалы, служившие важным участком кочевого пути. Достижение определённых пунктов перевала (верхней части) обычно сопровождалось особыми ритуальными действиями — молитвами, жертвоприношениями.

У эвенков трудные участки тайги, в особенности перевалы, считались местом пребывания силы *мусун*, которая присутствовала здесь в качестве духов места — *урэ-сэвэки*. Считалось, что преодоление трудностей таёжного пути для человека доступно с помощью духов-*мусун*. Поэтому после прохождения сложного участка духов благодарили добрым словом, оставляли жертвы. Так, недалеко от с. Усть-Нюкжа есть перевал Крутой, перед которым «стоит дерево высокое, толстое, благородное — кидаем конфеты, вяжем повязку, папиросы», — рассказывает К. С. Абрамова [328]. Обязательно на перевалах вяжут на ветки ленточки (селемджинские эвенки обряд привязывания ленточек называют *хулгадерен*, место — *хулгакит*, саму полоску ткани — *хулгаптын*). Благодарный дух пропускает путника дальше.

До сих пор этот традиционный обряд жив среди амурских эвенков: охотники на перевалах оставляют на ветках полоски ткани, осторожно, словно в чью-то руку, сыплют на землю зерно.

Поблагодарим и мы хранителей памяти и щедрых рассказчиков — всех, кто помог нам перевалить через трудности собирания и изложения материала об эвенкийской культуре, повяжем им в благодарность символическую ленточку — и пойдём дальше…

---

[326] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[327] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[328] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

Глава 5.
Таёжная этика и обрядность

5.1. Жизнь в согласии с людьми и природой

Исстари сложившиеся в эвенкийской культуре представления об окружающем мире как сложном организме, где небо, звёзды, реки, растения, животные и люди неразрывно связаны в одно целое, требовали от человека особого — бережливого и заботливого — отношения к тому, что находится рядом.

«Плохо делать другому нельзя. В тайге лишнего зверя не губи. Если медведя убил, череп его повесь на кол там, где ты медведя добыл, — излагает усвоенные с детства заповеди Лидия Афанасьевна Дмитриева из рода Мэнгэл, 1939 г. рожд., жительница с. Ивановское. — Испокон веков была такая традиция: если ты, молодой охотник, добыл в тайге своего первого зверя, подари лучшие куски мяса — заднюю часть туши — старшим родственникам, соседям. Вот такие правила были, это и запомнилось…» [329]. Добытое мясо делилось не только после первой охоты. *Нимат* — обычай справедливого раздела добычи и дарения мяса родственникам, ближайшему окружению — крепко держался вплоть до последнего времени в эвенкийской среде, сохраняется он и поныне.

За этими правилами стоит не только родовой закон заботы о близких людях, уважения к человеку, но и стремление защитить животный мир от произвольного истребления, обеспечить его воспроизводство, сохранить гармонию между людьми и другими обитателями тайги. Среди амурских эвенков бытовало предание, рассказанное Н. И. Антоновым из рода Чакагир, 1902 г. рожд., кочевавшим по р. Амуткачи (приток Амура): «Однажды два охотника из рода Почегор во время осенней охоты набили столько лосей, что не смогли их ободрать и привести в надлежащий порядок. Часть зверей пришлось бросить. Хозяин тайги за это их наказал. Оба они вскоре заболели и умерли» [330].

«Приехал в тайгу, переночевал на чужом зимовье, пожёг дрова — обязательно заготовь и оставь после себя хотя бы суточный запас дров, стружки для растопки, немного продуктов. Потратил в зимовье продукты, а своих нет или мало, тогда напиши на бумажке — кто, что взял; по-

---

[329] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

[330] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 52.

том приедешь, вернёшь. Чужого не бери: воровство — это самый страшный грех; за это тайга сурово накажет. Пожил в чужом зимовье, перед отъездом прибери за собой в избушке, наведи порядок», — дополняют свод правил таёжной этики С. С. Никифоров и Г. А. Стручков, с. Ивановское.

Мир тайги. Детская вышивка, с. Ивановское

«Оленя разделываешь, в огонь шкуру не бросай — олени болеть будут. Нельзя на стойбище огонь берёзовыми поленьями топить — заболеют олени и сам болеть будешь, ведь берёза — дерево особенное, будто священное», — советует Раиса Прокопьевна Никифорова, 1946 г. рожд. Она и сама твёрдо следует этому правилу на своём стойбище, расположенном в глухой тайге на реке Харге (Селемджинский район).

Животные в эвенкийской картине мира подобны людям — у них есть душа, разум, язык. Поэтому вести себя с ними нужно уважительно.

«На охоту собираешься, самое первое правило — не хвастайся никогда, лишнего не говори. Лучше вообще не говори, что идёшь на охоту, — молча встал, оделся и пошёл. О звере молчи, чтобы не спугнуть его». Вольности в обращении с лесным зверьём могут сослужить дурную службу: «Если кабарга, заяц или кто-то другой попадёт в петлю и сразу не погибнет, то охотник должен додавить добычу тем же самым средством охоты, и ни в коем случае её нельзя отпускать, иначе убежит животное и другим расскажет, потом удачи не будет» [331]. Умышленно или нет, человек всё же порой нарушает правила таёжной этики, притесняет сверх меры животных. Это влечёт за собой недовольство следящих за порядком духов тайги. Они наказывают человека, лишая его своей помощи, уводя зверя прочь от неправого охотника.

«Давным-давно в одном стойбище жили старик со старухой. У них было два сына, — пересказывал старинное предание Н. И. Антонов. — Однажды сыновья пошли на охоту и добыли лося. Разделали его по-эвенкийски, но почему-то вдруг растянули кишки и стали смеяться, какие они длинные. Отца в это время не было дома, а мать горестно посмотрела на сыновей, покачала головой и ничего не сказала. Через некоторое время отправился на охоту отец. Он бродил по тайге несколько дней, но не увидел даже рябчика, а считался лучшим охотником в стойбище. Вернулся домой, пошёл к шаману и спросил, почему такой неудачной была

[331] Из беседы с С. С. Никифоровым и Г. А. Стручковым // Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

охота. Шаман и сообщил отцу, как его сыновья надсмеялись над лосем, и добавил, что после этого ни один из членов его семьи не добудет зверя и все обречены на голодную смерть» [332]. Охотник не может не убивать животное, охота ради пропитания не нарушает природного равновесия между людьми и животными. Однако человек не вправе обижать дурным словом или действием обитателей тайги.

Нарушив тем или иным образом этот неписаный закон, охотник должен повиниться. «Когда случается долгая неудачная охота, надо покормить духов тайги, *подю*: если есть хлеб, дать немножко хлеба, если мясо есть, — мяса, если водка, то немножко водки можно дать. Это чтобы задобрить духов. А когда придёт удача, надо духов поблагодарить, дать им свежего мяса, бросив его в огонь» [333].

Беречь нужно не только тех животных, что служат добычей. Ценить следует тайгу как единое целое, всю природу — ведь природа тоже сродни человеку. При перекочёвке на новую стоянку эвенки соблюдают неписаные правила: «На каждую новую стоянку приходим — всегда уважаем природу. Запрещаем детям громко кричать, смеяться. Старшие делают обряд, чтобы тайга накормила, чтобы зверь был. Чтобы олени не болели. Повязки вяжут — с пожеланиями. Мама всегда так делала: брала ленточку, на дерево вязала — на какое-нибудь особое дерево, здоровое, крепкое, целое, при этом говорила: "Чтобы ягода была, олени были, рыба, звери были"» [334].

Считается, что природа, духи слышат эти просьбы, и если слова сказаны уважительно, искренне, то сказанное сбудется. Слова, согласно традиционному мировоззрению, обладают самостоятельным существованием и особой заключённой в них силой. Не только добрые слова, но и недобрые имеют свои последствия. У недобрых слов — плохие последствия. Причём они плохи не обязательно для того, про кого дурно сказано. Выпущенная злословящим человеком на волю энергия дурного слова может к этому же человеку вернуться обратно. Тогда жди несчастья. Поэтому, согласно эвенкийской этике, с речью нужно обращаться осторожно: лишнего не говорить, попусту не ругаться.

Эти и другие бытующие среди амурских эвенков предания, заповеди и наставления являются нравственным стержнем, вокруг которого выстраивается этика охотника, кочующего с оленями по тайге. Такого рода этические нормы эвенки называли *одё*, «запрет», и *иты*, «обычай, правило» [335]. Этика охотника дополняется правилами поведения на стоянке, в жилище.

---

[332] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 52.

[333] Из беседы с С. С. Никифоровым и Г. А. Стручковым // Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

[334] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[335] См. подробно об этом: *Варламова Г. И. Иты* и *одё* // Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области. — Благовещенск, 2009. — С. 553–563.

5.2. Огонь — источник жизни и благополучия

Для человека традиционной культуры огонь и жизнь неразрывно связаны. Эвенкам — охотникам и оленеводам, кочующим в суровых условиях долгих зим, холодных рек, ливневых дождей, без огня выжить невозможно. Огонь — начало всего, чем держится жизнь таёжника: костра после долгой дороги, чая, горячей еды, душевного разговора, полноценного сна, сухой одежды, дымокура для людей и оленей… Издревле дух огня почитался всеми тунгусскими группами, однако представления о нём различались. Так, баргузинские и нерчинские тунгусы представляли его в образе старухи и называли его toyo on`in (огненная мать) или toyo on`o (огненная бабушка). Хинганские тунгусы и кумарчены называли дух огня golomta и представляли его в образе маленькой старухи, «очень толстой и красной, как огонь» [336]. По наблюдениям И. А. Лопатина, описывавшего в середине XIX в. народы Амура, нанайцы (гольды) этого «духа огненной стихии», именуемого *подя*, представляют в образе дряхлой, сгорбленной старухи в красном халате. У орочей (*нани*), живущих в низовьях Амура, дух огня — *пузя (пудзя)* представлен в образе старичка. Эвенки-орочоны представляли духа огня (*энекан того*) в образе «старой сгорбленной женщины, за плечами у которой мешочек с углями» [337]. По свидетельству жительницы с. Усть-Нюкжа К. С. Абрамовой, в детстве родители предостерегали её от оскорбления огня: «Бабушка рассердится, тебе болячки сделает, плохо тебе будет» [338].

Огонь — это не только основа образа жизни. По верованиям эвенков, он обладает чудесной силой изгонять злых духов. Так, при помощи огня проводятся обряды «изгнания» злых духов из жилища, охотничьего снаряжения, шаманских и других культовых принадлежностей. Чтобы ритуальные вещи стали «чистыми», они окуриваются дымом костра. В случае болезней или несчастий, нередко в погребальной обрядности также прибегают к огню как к очистительной силе (например, окуривают дымом чум, одежду и т. д.). Жертвоприношения огню составляют важную часть брачной церемонии и празднования нового года [339].

Амурские эвенки сохраняют веру в особую очистительную силу дыма от тлеющих веток болотного багульника и можжевельника. Для ритуального очищения эвенки Усть-Нюкжи окуривают им людей, оленей, палатку или дом. Считается, что таким образом можно не только прогнать злых духов и болезни, но и избавиться от сглаза. «Улгани — дымление, очищение. Если из посёлка кто-то выезжает в тайгу, а охоты нет, удачи нет, — значит, сглазили, обговорили, наговорили на него. Бабушка, сестра моего отца, обкуривала, приговаривала: "Чтобы ушёл дух,

---

[336] *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935. — P. 128–129.

[337] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984. — С. 12

[338] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[339] *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935. — P. 129.

не трогал, чтоб он был такой чистый, как тайга, как речка". Так она говорила» [340]. Традиция окуривания сохраняется ныне в быту молодых эвенков: «Если гости приезжают на стойбище, дымим, злого духа отгоняем», — рассказывает молодая таёжница С. А. Кульбертинова.

Ритуальное окуривание, с. Бомнак

Огонь присутствует при отправлении многих охотничьих обрядов. Например, добыв крупного зверя в тайге и привезя разделанную тушу в жилище, нюкжинские эвенки поступали так: «Голову лося или дикого оленя, привезённую домой, клали на почётное место (*малу*), на специально расшитый коврик (*кумалан*), обратив её мордой к огню. Рядом с ней ставили небольшой столик с идолом *сэвэкичан* и надетым на него амулетом *синкен*. Напротив столика вешали *наму*. У входа в юрту или палатку обязательно помещали идола-охранника — *ментая*. Только после этого начинали сам обряд. Охотник ставил на печь или костёр сковороду, а когда она раскалялась, бросал в неё жир (жир непременно бросали и в огонь). Когда жир начинал гореть, охотник брал в руки сковороду и дымом окуривал голову лося, *наму, сэвэкичан* и *синкен*. При этом он приговаривал, обращаясь к Сэвэки или Энекан Буга: "Пошли ещё такого". На этом обряд заканчивался, приступали к разделке и варке мяса» [341].

Вплоть до настоящего времени эвенки-охотники после удачной охоты обязательно кормят духа огня и других духов частицей добытого мяса. Важно «покормить» огонь также и перед охотой: охотник, «когда просыпается, перед тем, как самому съесть, — всегда бросает в огонь» [342]. Обычно в огонь бросают кусочки лепёшки или мяса, плещут немного водки — считается, что от этого дух огня станет добрее и охота будет удачной. И при каждой перекочёвке на месте новой стоянки нужно непременно покормить духа огня.

---

[340] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[341] *Мазин А. И., Мазин И. А.* Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007. — С. 49–50.

[342] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

Духу огня не нужно специального вместилища в виде культового изображения, поскольку постоянным местом его обитания является очаг. Люди должны быть очень внимательны и любезны по отношению к огню, всякий входящий в жилище должен был сначала поклониться очагу, а затем главе семьи. У тунгусов Маньчжурии имела место клятва, содержащая выражение «golumta ičeran» — «дух огня всё видит» (вероятно, возникшая по аналогии с клятвой маньчжуров «apka ičeran» — «небо всё видит»).

Сохраняется в эвенкийской среде практика гадания по огню, «разговоров» с огнём. Эта традиция жива среди части эвенкийской молодёжи. Так, молодая жена охотника-оленевода С. А. Кульбертинова рассказывает: «Когда печка разговаривает — после этого у нас покойник. Мы уже боимся этого. Мы сразу начинаем дрова подкладывать, шевелить, чтобы он не разговаривал. Это ладно, когда полено просто шепнуло, это ничего. А когда начинает разговаривать, это к покойнику. Ну ещё вот, например, муж ушёл на охоту и печка звук такой протяжный сделала — я уже знаю, что он добыл кого-то — того же соболя, того же оленя. По огню знаю, во сколько он придёт. Если он за соболем ушёл и печка пикнула — я уже ужин готовлю, подогреваю. Всегда так было, я уже с мужем восемь лет в тайге, и всегда это так, я это сама заметила, никто меня этому не учил» [343].

Представители старшего поколения более умелы в гадании по огню: «Кто постарше по огню могут сказать — человек приедет, с какой стороны, русский или не русский, — печка трещит как-то по-особенному. И они, когда начинает трещать, они лопатку брали и ставили на огонь, и она маленько обгорала, при этом она трескалась и были видны полосы, дороги — тогда старики определяли по этим трещинам, с какой стороны человек приедет» [344].

Среди жителей с. Ивановского бытует такое убеждение: «Огонь на удачу указывает: если при сборах на охоту из печки выскочит искра и попадёт на тебя — будет удача. Бывает, что огонь начинает в печке странно бормотать, как будто разговаривать, — это дух предупреждает: жди гостей, скоро придут» [345].

Отношение к огню окружено строгими запретами на непочтительные и неосторожные действия, которые могут обидеть духа огня, — нельзя, например, толкать в пламя острые предметы, плевать в огонь, класть нож остриём к огню, рубить рядом дрова, заливать огонь водой. Запрещается бросать в огонь что-либо, кроме дров: «Ничего нельзя бросать, кормить только можно — хлебом, водкой. И острого нельзя, потому что он живое существо — проколешь глаза. Плеваться будешь — на губах болячки появятся. Перешагивать будешь — чирики или язвы на ноге. Это мне

---

[343] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[344] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[345] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

родители говорили» [346]. «Нельзя разный хлам, мусор в огонь бросать — там только дрова должны гореть. Нельзя в огонь бинты использованные кидать — долго раны будут заживать. Нельзя наступать на потухшее кострище, оленей на него ставить — болеть будешь. Нельзя на кострище мочиться — всю жизнь потом в постель будешь это же делать» [347].

В этом почтительном отношении к огню как к живому существу, высшей ценности, священному началу ещё вполне отчётливо видны отблески древнейшего прошлого человечества, в культурной истории которого огонь сыграл решающую роль.

5.3. Культ белого оленя

Эвенки-орочоны, связавшие с незапамятных времён своё существование с оленем и оленеводством, испытывают к оленю особые чувства. Прежде без оленей были невозможны перекочёвка, охота, обустройство жилья, пошив одежды, полноценное питание и ещё многое другое. От оленей напрямую зависела жизнь эвенка-таёжника. «Нет оленей — нет эвенка», — когда-то это распространённое выражение имело буквальный смысл. Поэтому у оленей в стаде, в первую очередь у ездовых, есть имена, о каждом хозяин может рассказать свою историю, к каждому — особое отношение. Олени, оленье стадо — ценность высокого достоинства, причём ценность оленя для эвенков не сводится к сугубо практическим или экономическим сторонам жизни. Отношение эвенков к оленям определяется ещё и особыми этическими нормами внеэкономического порядка. Так, например, раньше эвенки старались не забивать оленей без крайней нужды, избегали торговли оленями. Олени и оленье стадо — это в немалой степени ценность, выходящая за рамки обычных отношений людей и домашних животных. На оленях лежит печать избранности. Отношение к оленям укоренено в духовной, религиозной основе традиционной эвенкийской культуры.

Это духовное измерение отношений человека и оленя не утрачено полностью и поныне. Так, в частности, среди эвенков Усть-Нюкжи, Ивановского и некоторых других поселений сохраняются культ оленя и связанные с ним определённые запреты: кости оленя запрещается рубить топором (при разделке используется только нож), копыта нельзя скармливать собакам.

В особенности почитается белый олень. До сих пор бытует представление о том, что белый олень — не просто редкое и красивое животное, а священное существо (*сэвэк*), оберег, хранящий всё стадо: «он всё стадо ведёт» [348]. Название такого оленя — *сэвэк* — родственно наименованию божества — Сэвэки, что указывает на взаимосвязь этих двух существ

---

[346] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[347] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.
[348] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

и священную природу ритуального животного.

Узда для священного оленя-*сэвэка*. Первая половина XX в., р. Нюкжа

Возрождается традиционный обряд посвящения белого оленя. В ходе этого обряда выбирают из стада оленя белой масти, разводят костёр, исполняя молитвы и заклинания, окуривают дымом костра и очищают огнём специально изготовленные узды. Эти узды, зачастую расшитые, покрытые орнаментом, раскрашенные рисунками, имеют бахрому, кисти, свисающие спереди. Надетая оленю на голову, эта ритуальная узда, закрывающая оленю глаза и часть морды, похожа на шапку шамана. Примечательный эпизод произошёл на р. Нюкжа, на стойбище Т. В. Павлова. В вечернем разговоре о шаманах и вещах, принадлежавших некогда местной шаманке, а после её смерти оставленных в тайге неподалеку на лабазе, Трофим Васильевич, сын этой шаманки, упомянул, что на лабазе помимо прочего хранятся узды белого оленя, принадлежавшего его матери. Утром следующего дня эвенк забрал вещи с лабаза для передачи их в музей. На стойбище, вытащив узды из мешка, он неожиданно вернулся к разговору о шаманах, а затем накинул узды забавы ради на голову и, смеясь, пояснил сквозь прикрывающую лицо бахрому: «Вот так шаманы раньше шапку надевали». Шаманы и олени-*сэвэки*, их ритуальные принадлежности — шапки и узды — пребывали в памяти этого человека в неслучайной связи [349].

Священного белого оленя не обучают, не запрягают, не грузят вьюками, не ездят на нём верхом [350]; без нужды его не забивают [351]. «Как ты используешь этого оленя, так и стадо твоё сохранится», — считают эвенки [352]. Из меха священного оленя изготавливаются имевшие в прошлом ритуальное значение коврики-*кумаланы*. Если в такой коврик был зашит мех именно белого оленя, то его магическая сила многократно возрастала. Мех необходимо было брать с головы священного животного, и эти кусочки шкуры непременно помещались в центре *кумалана*. На подобных изделиях сидеть могли только са-

[349] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.
[350] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[351] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[352] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

мые почтенные члены рода — старейшины, главы семейств и родов. При этом край кумалана украшался ярко-рыжим мехом — например, мехом лисицы или, позже, коровы — это усиливало его магическую оберегающую силу, привлекая на сторону человека силу огня [353] или солнца. По свидетельству мастерицы с. Усть-Нюкжа К. С. Абрамовой, когда мастерица шьёт кумалан, она обязательно закладывает в него положительный эмоциональный заряд, сообщающий изделию магическую силу: кумалан делается персонально, для конкретного человека, и с каждым стежком закладывается пожелание этому человеку счастья, здоровья, благополучия и т. д. Обычно кумаланы изготавливались матерями для своих дочерей или других родственников и передавались по наследству [354]. Сегодня кумаланы используются преимущественно в декоративных целях.

5.4. Культ медведя

До сих пор сильны в эвенкийской культуре традиции, связанные с культом медведя. Например, медведя нельзя изображать [355]. Шкуру медведя запрещено использовать для кумалана и одежды [356], по ней нельзя ходить, особенно женщине [357]. Медвежью шкуру желательно не трясти, иначе будет плохая погода: зимой — пурга, летом — дождь с ветром. Однако бывают обстоятельства, когда действия со шкурой необходимы: её нужно вынести из жилища и потрясти, чтобы вызвать снег в малоснежную зиму, тогда лучше будет охота [358]. Чтобы не провоцировать нападение медведя, шкуру подрезают и подшивают в районе подмышек (чтобы передние лапы были протянуты «не вверх, как если бы он нападал» [359], а в стороны). Эвенки зашивают в шкуре глазные отверстия и пасть, чтобы убитый медведь ничего не видел и не нападал на человека [360]. Принято использовать шкуру только в качестве настенного ковра.

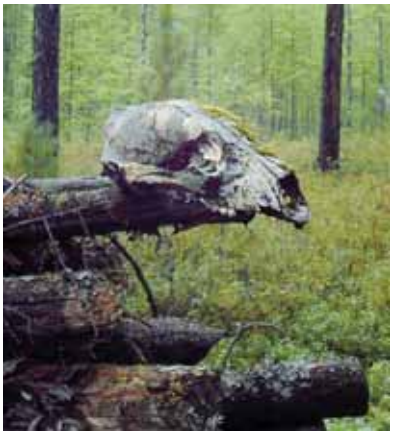
Про медведя запрещается плохо говорить, а во время нахождения в тайге лучше вообще не упоминать: «В лесу когда живём — мы про него вообще стараемся не говорить, он же вроде как чувствует всё. В кумаланах не используем. Клыки не оставляем, все на дэлькэн складываем, а шкуру можно продать», — отмечает С. А. Кульбертинова. Медвежьи когти иногда используются (например, селемджинскими

---

[353] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[354] Там же.
[355] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[356] Там же.
[357] Там же.
[358] Стенограмма беседы с Т. С. Федоровой, С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[359] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[360] Там же.

эвенками) как охотничьи амулеты.

Современные эвенки избегают специально охотиться на медведя, а берлогу вскрывают только в случае необходимости (когда нужен жир). Многие охотники верят, что если безоружному человеку встречается медведь, то медведь его не тронет. Если медведь приходит на стойбище или встречается в пути, то, прежде чем стрелять, его уговаривают (обязательно по-эвенкийски), чтобы он ушёл и не трогал ни людей, ни оленей. Эвенки утверждают, что чаще всего после таких уговоров медведь уходит [361]. «Обычно, если человек безоружный — то он не тронет, никакого зла не сделает. Однажды мы встретили с отцом необычного медведя, у него на спине была белая полоса, и отец стал говорить по-эвенкийски: уходи, нас не трогай, пройди мимо, и на оленей сказал резко — не бойтесь (обычно они убегают, и олени-то стояли), и медведь прошёл мимо», — вспоминает К. С. Абрамова. Подобные «наговоры» используются и тогда, когда охотникам встречаются на пути метки медведя, причём с этими наговорами знакомы только мужчины, обычно «наговаривает» самый старший из них [362]. Считается, что женщинам нельзя участвовать в охоте на медведя [363].



Медвежий культ.
Ритуальное захоронение черепа медведя.
Селемджинский район, 2007 г.

Разделывать тушу медведя и совершить все необходимые ритуалы, связанные с этим процессом, необходимо при свете дня, поэтому стараются обязательно успеть сделать это до захода солнца [364]. Глаза вырезаются первым делом — чтобы медведь не увидел, кто это делает — и кладутся на *дэлкэн* (специально изготовленный на дереве навес, лабаз) в направлении востока [365]. При разделке туши медведя запрещается использовать топор (как и оленя, его разделывают только ножом), особенно осторожно обращаются с тазовой частью, чтобы ненароком не повредить кости — иначе медведь обидится [366]. Охотник говорит при

---

[361] Стенограмма беседы с Т. С. Федоровой, С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[362] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[363] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[364] Там же.

[365] Там же.

[366] Там же.

разделке, при сохранении костей, что это не он убил этого зверя или что это была необходимость. Всё, связанное с добычей медведя, строго регламентировано — «как убивать, как разделывать, как делить, съел — собакам нельзя отдать, на деревьях дэлкэн, и туда косточки складывают, чтобы косточки не валялись. Из печени медведя жир — тэкэ — тэкэмин обряд, перед тем как кушать, говорим: "кук", с детства помню — "кук". Потом только едим. На удачу пожелание есть там. Тэкэмин — переводится "в жирное макаешь с хлебом", "макание"» [367]. И среди представителей старшего поколения, и среди эвенкийской молодёжи сохраняется традиция укладывания головы убитого медведя на шест или на дэлкэн глазницами на восток: «Он ведь как бы живой, там солнце всходит — и он видит всё, садится солнце, и он опять умирает, — отмечает молодая таёжница С. А. Кульбертинова, — Стараемся делать дэлкэн подальше от палатки, от табора, чтобы он нас не увидел… Подходить, трогать кости потом вообще нельзя» [368].

Как уже отмечалось, медведя эвенки считают существом, состоящим с ними в родстве. Жительница Усть-Нюкжи К. С. Абрамова рассказала нам небольшую сказку, которую она слышала в детстве от бабушки и матери: «Как-то одна девочка ушла в лес и заблудилась. Встретила она медведя. Медведь её забрал к себе в берлогу и жил с ней, как с женщиной. И оттуда пошёл род эвенков» [369]. Отражено это родство и в языке: в Усть-Нюкже, как и в других эвенкийских селах Амурской области, медведя принято называть *амикан, эгэка* — т. е. «дедушка» [370].

5.5. Обереги и талисманы

Из меха священного белого оленя изготавливают обереги (*бубун*), представляющие собой клочки меха или иные части животного, зашитые в небольшой кожаный мешочек, который мужчины подвешивают к седлу, поясу, патронташу, а женщины — к коробке для рукоделий (*муручун*) [371]. Такой оберег находился, например, в *муручуне* Г. А. Абрамовой. жительницы с. Усть-Нюкжи. Примечательно, что сама владелица *муручуна*, унаследовавшая его от матери и хранившая его в течение нескольких десятилетий, не замечала подвешенного внутри *бубуна*. Когда она собралась передать *муручун* в музей, выяснилось, что в нём находится оберег; тогда владелица отсоединила его от *муручуна*, чтобы оберег не попал в чужие руки. До сих пор у многих эвенков сохраняется представление о чудодейственной, оберегающей силе подобных амулетов.

---

[367] Стенограмма беседы с Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[368] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[369] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[370] Там же.

[371] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой и Э. Д. Абрамовым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

***Бубун* — мешочек с зашитым внутрь шариком шерсти, эвенкийский оберег**

Муручун*, в котором находился оберег-*бубун

Используются и иные амулеты — зубы, шерсть, необычные по форме кости животных, которые применяются как талисманы для привлечения охотничьей удачи. Некоторые охотники хранят их в специальных сумочках и повсюду возят с собой [372]. Нанизанные на нитку клыки кабарги и других животных в этих же целях находятся в палатках, в зимовьях — этот обычай соблюдается практически всеми группами амурских эвенков [373].

Встречаются случаи использования старых идолов, передаваемых по наследству. Так, сестры К. С. Абрамова и Г. С. Николаева вспоминают, что у их отца был антропоморфный деревянный идол: «Сделан так, что человек — не человек, что именно — понять не могу» [374]. Сейчас он хранится у их брата в тайге. Отец говорил детям, чтоб идола не трогали, не тревожили. «Когда если что не получалось — он обращался, но нам ничего не говорил, но мы знали, что это оберег. Хранил в задней части — *малу*, — где все ружья, там привешивал, нам запрещали трогать и играть с ним. Он — хозяин, только мужчина как глава семьи мог его трогать. Сейчас — брат, потом его сын или тот, кому он даст его» [375].

Наряду с охотничьими оберегами в эвенкийской среде вплоть до недавнего времени имели хождение деревянные изображения хранителей семейного благополучия — *сэвэкичан*. Обычно это парные — мужские и женские — фигуры небольшого размера (около 20 см). Они имеют че-

---

[372] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой и Э. Д. Абрамовым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[373] Архив авторов. Полевые сборы 2002, 2003, 2009 гг. Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[374] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[375] Там же.

ловеческие черты лица, эвенкийского кроя одежду из оленьей шкуры, шапки, схожие с шаманскими. После изготовления деревянных изображений проводился (чаще всего, шаманом) обряд вселения в них особой силы — *мусун*. Затем пару связывали и в таком виде хранили. Мужской дух-хранитель покровительствовал мужским занятиям, а женский — женским. Сейчас культовые фигуры домашних духов стали большой редкостью.

***Сэвэкичан*, р. Нюкжа, 1978 г. изготовления**

5.6. Приметы и табу

Среди амурских эвенков всё ещё действенными остаются охотничьи и иные приметы: например, если мясо во сне увидишь — это к болезни [376], если мышка или бурундук через дорогу пробежит, весь год будет неудачная охота [377]; если соболь перебежит дорогу — его обязательно нужно добыть, потому что он дорогу перешёл [378]. Первого добытого соболя каждый охотник окуривает: достаёт уголёк с печки, капает на него жир и тыкает в него мордочку соболя, затем даёт «нюхать» соболю себя — чтобы соболь «запомнил» его запах и потом шёл на него [379]. Данный обычай представляет собой яркий пример архаичной охотничьей магии, сохранившейся у амурских эвенков.

Сохраняется вера в плохие приметы, связанные с различной нечистью. Жители эвенкийских посёлков (Усть-Нюкжи, например) рассказывают случаи, когда в тайге несколько человек разом видят или слышат так называемых *итти* или *аваги* — неких тёмных существ, схожих с чертями. *Аваги* может явиться в виде женщины, едущей на олене верхом без седла [380]. С *итти* или *аваги* отождествляют также различные звуки,

---

[376] Стенограмма беседы с Т. С. Федоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[377] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[378] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[379] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[380] Стенограмма беседы с Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

слышимые иногда в тайге, — они могут быть похожи на лай собаки, крик человека [381], на эвенкийские песни, словно исполняемые хором, с подпеванием [382]. Считается, что вскоре после таких видений и голосов в семье случится горе и обязательно кто-то умрёт.

Действенны в таёжной жизни многочисленные запреты. Например, патронташ муж делает себе сам, не даёт жене, и она себе тоже делает сама, если охотится [383]. В палатке у женщины своё место; вокруг палатки женщинам ходить нельзя, равно как и брать мужское оружие и рыболовные снасти, нельзя передавать ничего через печку; ружьё трогать запрещено тому, кто не охотится. Мужчинам нельзя ходить по женскому месту в палатке — *муннук* — между печкой и выходом под трубой, а женщинам нельзя ходить по *малу* — священному месту в палатке [384]. Женщинам нельзя смотреть вслед мужчине, когда он уходит на охоту [385].

Многое безвозвратно ушло или уходит, однако многое из того, что составляет особенности эвенкийской культуры, ещё существует. Примечательно, что сохраняется прежде всего то, что связано с охотой и оленеводством. Сохраняется не только среди старшего поколения, но и среди тех представителей эвенкийской молодёжи, которые живут в тайге и ведут традиционный образ жизни. Это оставляет надежду на то, что подлинная эвенкийская культура будет жива не только усилиями работников поселковых клубов, детских садов и школ, но и благодаря укладу быта таёжных жителей. Ведь именно таёжным бытом создана эта культура.

---

[381] Стенограмма с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[382] Стенограмма беседы с Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[383] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[384] Стенограмма беседы с Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[385] Стенограмма беседы с С. А. Кульбертиновой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

Глава 6.
Язык и фольклор

6.1. Эвенкийский язык

В течение многих веков таёжный быт оказывал огромное влияние не только на материальную культуру и духовные традиции эвенков, но, безусловно, и на их язык, в особенности на его словарный запас. Кочевая жизнь охотников-оленеводов выработала огромный пласт лексики, относящейся к природным явлениям: по примерным оценкам, в эвенкийском языке её объём в 5–6 раз превышает соответствующий лексикон любого из европейских языков [386].

Эвенки за многовековую историю выживания в суровых условиях научились подмечать и различать тончайшие детали в окружающей их природе. Так, проживание преимущественно в северных регионах, где снежный покров сохраняется до полугода и более, и необходимость охотиться по снегу на копытных и пушных животных способствовали появлению около 50 общеэвенкийских названий снега (для сравнения: в языке эскимосов, почти круглый год живущих в окружении снега, названий для него «всего» около 20) [387]. Эти названия различали виды снега в зависимости от глубины залегания снежных хлопьев в слое, их размеров и плотности, расположения (на земле, ветвях деревьев, возле жилища), крепости наста и т. д. У амурских эвенков [388], живущих по отрогам Яблонового и Станового хребтов, к ним добавлялись также названия для нетающего снега *(имандар, тыгэн, умулон)*, который покрывает некоторые их склоны даже летом.

С другой стороны, в языке эвенков отразилась мобильность этноса: в нём есть несколько десятков разнокоренных глаголов, обозначающих

---

[386] Эвенкийский язык относится к тунгусо-маньчжурской группе языков, входящей, по мнению ряда исследователей, в алтайскую языковую семью. Происхождение эвенкийского языка, равно как и самого этноса, до сих пор является в науке открытым вопросом.

[387] См.: *Мыреева А. Н.* Особенности лексики эвенкийского языка // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения проф. В. И. Цинциус (13–14 октября 2003 г.). — СПб.: Наука, 2003. — С. 138.

[388] По нашим наблюдениям, среди эвенкийской молодёжи, обычно плохо владеющей родным языком, сегодня наблюдается процесс упрощения и унификации лексических форм — например, одним словом *керага* (мелкий снег) они могут называть все виды снега, чем вызывают недовольство представителей старшего поколения. (Архив авторов. Полевые сборы 2006 г., с. Ивановское).

Эвенкийский национальный праздник Бакалдын (Встреча)

движение (в русском языке, к примеру, их около десятка). Множество форм существует и для наименований направления — например, русскому слову «вверх» соответствуют как минимум три эвенкийских слова, означающих движение вверх по склону, по течению реки и по вертикали [389]. Значительное место в эвенкийском языке занимают также оленеводческая лексика (в особенности названия для домашнего оленя) [390] и слова, связанные с охотой, обработкой шкур и дерева.

И с фонетической точки зрения язык эвенков отражает подвижность эвенкийского народа — напоминая бодрое журчание ручейка, он словно передает живой, весёлый и бодрый характер эвенка. Многие этнографы отмечали благозвучие и лёгкость эвенкийской речи: например, Д. Г. Мессершмидт, приглашённый Петром I для изучения Сибири, отмечал, что у тунгусов «свободная, лёгкая и быстрая речь» [391], а русский исследователь А. Ф. Миддендорф подчёркивал, что эвенкийский язык — самый благозвучный из всех, что он слышал в Сибири, и как нельзя лучше подходит характеру тунгусов. Видный исследователь тунгусов С. М. Широкогоров одной из главных черт эвенкийского языка называл его мелодичность.

При этом лексика, фонетика и морфология эвенкийского языка разнятся в зависимости от конкретного диалекта и говора, которых существует несколько десятков. Сегодня в языке амурских эвенков в соот-

---

[389] *Василевич Г. М.* Древние географические представления эвенков // Известия Всесоюзного географического общества. — 1963. — № 4. — С. 309.

[390] См. об этом раздел 2.1 «Человек, владеющий оленем».

[391] *Василевич Г. М.* Значение дневников Мессершмидта для тунгусоведения // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. — 1969. — № 6, вып. 2. — С. 118.

ветствии с зонами их компактного проживания выделяют три говора — зейский, селемджинский и джелтулакский (тындинский) [392]. Различия между ними не очень существенные (в основном они связаны с охотничьей и оленеводческой лексикой), поэтому амурские эвенки вполне понимают друг друга — например, общаясь на регулярно проводимом национальном празднике Бакалдын (Встреча).

Все говоры амурских эвенков относятся, согласно классификации Г. М. Василевич, к *с*-диалекту («секающему»), который, по её мнению, выделился ещё в первых веках нашей эры в Верхнем Приамурье [393] (предположительно в бассейне Зеи) и не позднее XVI в. стал постепенно распространяться и влиять на западные диалекты по мере продвижения групп оленных амурско-байкальских эвенков на запад, к Ангаре и Енисею [394]. «По всем данным это были группы из верхнеамурских родов Ванэдыр, Монгол, Баягир [395]», — пишет Г. М. Василевич [396]. Таким образом, амурские эвенки не только передали на запад традицию оленеводства, но и в плане языка оказали сильное влияние на своих западных сородичей. Селемджинский и зейский говоры более схожи друг с другом, чем с джелтулакским. При этом селемджинский говор находится в значительной степени под влиянием говоров эвенков Тугуро-Чумикана (что неудивительно, если учесть родовой состав с. Ивановского, основное население которого — это роды Эдян и Бута) [397].

Спецификой языка амурских эвенков является то, что он с ранних этапов своего формирования находился под влиянием языков монголоязычных дауров и тюркоязычных киданей и потому включил в себя некоторые их черты — например, глагольную форму с суффиксом *-кен*, отсутствующую в других диалектах. Контакты древних эвенков с киданями зафиксированы в преданиях, записанных Г. М. Василевич у рода Эдян (кит. Эджен, Эжен), проживающего сегодня в Зейском и Селемджинском районах [398]. Позже тюркоязычное влияние усилилось при установлении и укреплении контактов с якутами — так, к середине XX в. фактически все амурские эвенки владели и родным языком, и якутским. Владение якутским языком облегчало ведение торговых отношений, разрешение территориальных споров, способствовало установлению нормальных добрососедских отношений. Многие якутские слова укрепились в по-

---

[392] Подробнее о говорах амурских эвенков см.: *Булатова Н. Я.* Говоры эвенков Амурской области. — Л., 1987; *Василевич Г. М.* Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. — Л., 1948; *Болдырев Б. В. и др.* Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области / Под ред. Г. И. Варламовой. — Благовещенск, 2009. — С. 5—14.

[393] *Василевич Г. М.* К вопросу о киданях и тунгусах // Советская этнография. — №1. — 1949. — С. 15–160.

[394] *Василевич Г. М.* Значение дневников Мессершмидта для тунгусоведения // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. — 1969. — № 6, вып. 2. — С. 119–121.

[395] Представители последних двух родов и сегодня проживают в Приамурье.

[396] *Василевич Г. М.* Значение дневников Мессершмидта… С. 119–121.

[397] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг., с. Ивановское.

[398] *Василевич Г. М.* К вопросу о киданях и тунгусах // Советская этнография. — № 1. — 1949. — С. 159–160.

вседневной речи, так что порой сами эвенки не могут с уверенностью сказать, являются ли некоторые слова якутскими или эвенкийскими по происхождению [399]. Наряду с отдельными словами заимствовались амурскими эвенками также и сюжеты из якутского эпоса олонхо.

С середины XIX в., когда Российская империя укрепила свои позиции на Дальнем Востоке, стало заметно влияние на лексику амурских эвенков и русского языка: заимствуя у русских некоторые предметы обихода, эвенки зачастую перенимали вместе с ними и русские названия. Этот процесс усилился после революции 1917 г., которую эвенки восприняли без энтузиазма (большинство заняли нейтральную позицию либо встали на сторону антикоммунистического движения [400]). Стремясь сохранить контроль над рассредоточенными по бескрайним сибирским просторам свободолюбивыми эвенками, новое правительство активно включило их в процесс коллективизации и предприняло целую серию просветительских мер [401]. В числе этих мер было создание эвенкийской письменности, вначале на основе латиницы, а затем — кириллицы. До этого у эвенков, как и у других народов тунгусо-маньчжурской группы [402], своей письменности не было — была только особая невербальная знаковая система, основанная на заламывании веточек и других простых знаках. Кроме того, было решено провести массовую образовательную кампанию среди эвенков всех регионов, для чего на основе говоров Подкаменной Тунгуски (вначале — непского, а позже — полигусовского) был создан усреднённый, так называемый *литературный* эвенкийский язык [403]. Учебники, написанные на этом языке, а также многочисленные агитационные материалы, брошюры и книги были распространены по всем эвенкийским поселениям.

---

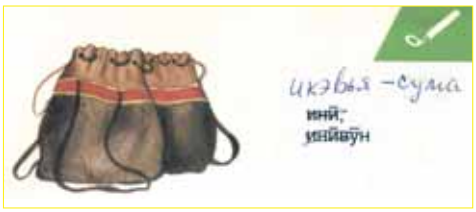
[399] Архив авторов. Полевые сборы 2006–2009 гг., с. Ивановское. Примеры таких слов: *тус* (соль), *атыяк* (берестяной короб), *итык* (мутовка), *тугутка* (олененок). Последнее (якутское) закрепилось прочно, практически полностью вытеснив у селемджинских эвенков эвенкийское слово *эннэкан*.

[400] См.: Shirokogorov S.M. Tungus Literary Language // Asian Folklore Studies, Volume 50, 1991. P. 43.

[401] Ibid. Pp. 35-66.

[402] За исключением маньчжурских народов, обладавших письменностью, основанной в XII в. вначале на китайской иероглифике, а затем (с XVI в.) — на монгольском письме.

[403] «Литературный эвенкийский язык», созданный, в сущности, силами Г. М. Василевич, известный отечественный тунгусовед С. М. Широкогоров, живший тогда уже в эмиграции, считал искусственным, не соответствующим реальным нормам живых эвенкийских диалектов (в том числе фонетическим), созданным словно для детей или умственно отсталых, не выражающим подлинного богатства эвенкийского языка и нежизнеспособным, поскольку он, по его мнению, основывался на языке групп эвенков (тогда ещё непских), утративших традиционный образ жизни и уже обрусевших. Саму затею провести массовую образовательную кампанию среди эвенков в условиях тяжёлого экономического кризиса он считал абсурдной, полагая, что она неизбежно приведёт к русификации эвенков, переходу их к оседлости и развалу эвенкийского культурного комплекса, который растворится в океане других этносов. (Shirokogorov S. M. Tungus Literary Language // Asian Folklore Studies, Volume 50, 1991. — P. 48–53). История показала, что во многом С. М. Широкогоров оказался прав — написанные на «литературном эвенкийском языке» учебники оказались малопригодными для преподавания по ним во многих региональных школах, в том числе в Амурской области.



Пример исправлений, вносимых преподавателями эвенкийского языка в учебные пособия (с. Ивановское)

И сегодня эвенкийский язык в российских северных школах [404], в том числе в эвенкийских сёлах Приамурья, преподаётся по учебникам, основанным на полигусовском говоре. При этом, по свидетельству многих носителей языка, в лексическом, фонетическом и даже синтаксическом отношении он во многом отличается от говоров амурских эвенков. Чтобы приспособить учебники для преподавания в школах, учителя эвенкийского языка делают в них исправления [405]. Представители старшего поколения, выросшие в тайге и язык выучившие не в школах, а в естественных условиях, зачастую читать такие учебники и книги не могут, отбрасывают: «Мы так не говорим» [406]. Таким образом, старики говорят на родном говоре, а молодёжь, в лучшем случае, — на смеси литературного языка и родного. Поэтому, по мнению многих исследователей, утрата родного языка амурскими эвенками происходит отчасти

Нить поколений

[404] На изучение родного языка выделяется 1–2 часа в неделю — этого, конечно, недостаточно.

[405] Архив авторов. Полевые сборы 2011 г., с. Усть-Нюкжа.

[406] Архив авторов. Полевые сборы 2006—2009 гг., с. Ивановское.

и из-за несоответствия школьных учебников эвенкийского языка живой устной традиции.

К. С. Абрамова, учительница эвенкийского языка в с. Усть-Нюкжа

Проблема сохранения родного языка стоит сегодня перед амурскими эвенками так же остро, как и перед многими другими коренными малочисленными народами. Считается, что среди всех эвенкийских сёл Приамурья эвенкийский язык на сегодняшний день лучше всего сохранился в с. Усть-Нюкжа [407]. В отличие от других эвенкийских сёл Амурской области [408], здесь большее количество людей используют его как язык повседневного общения [409] (как правило, это люди, бóльшую часть времени проводящие в тайге и ведущие традиционный образ жизни), да и молодёжь лучше владеет им. Так, по свидетельству учительницы эвенкийского языка Усть-Нюкжинской школы К. С. Абрамовой, около 99% эвенкийских детей, обучающихся в школе, владеют родным языком [410].

Возможно, лучшая сохранность языка в Усть-Нюкже связана с созданием здесь в 1990 г. по инициативе учительницы Г. С. Николаевой специальной таёжной школы, в которой дети могли учиться, не покидая тайги. Дело в том, что ещё с середины XX в. в северных районах укрепилась система, при которой дети таёжников по достижении семилетнего возраста отправлялись в посёлки, где жили в интернатах [411] либо у родственников. В посёлке дети ходили в школу вместе с русскими детьми, учились говорить по-русски, постепенно забывали родной язык и едва приобретённые таёжные навыки. Скучая по родителям, дети часто убе-

---

[407] См., например: *Болдырев Б. В. и др.* Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области… С. 8–9.

[408] Например, в сёлах Бомнак и Ивановское, по наблюдениям авторов, по-эвенкийски бегло говорят не более 1/10 части населения, при этом молодёжь практически совсем не говорит на родном языке и даже не понимает его, несмотря на изучение его в школе (как иностранного). В сёлах Усть-Уркима и Первомайское, по мнению большинства исследователей, языковая ситуация ещё хуже. Конечно, учителя и здесь всеми силами борются за сохранение родного языка, однако успех дела зависит не только от них.

[409] Некоторые респонденты отмечали, что эвенкийский язык в тайге использовать гораздо удобнее, чем русский, так как в русском языке отсутствуют многие необходимые в тайге понятия, и потому на нём сложно изъясняться на таёжные темы. (Стенограмма беседы с А. И. Габышевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г., с. Усть-Нюкжа).

[410] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[411] Многие респонденты подчёркивают, что в интернатах им запрещали общаться на родном языке и даже наказывали, услышав эвенкийскую речь // Архив авторов. Полевые сборы в с. Ивановское (2006–2009 гг.), с. Усть-Нюкжа (2011 г.), с. Бомнак (2010 г.).

Первые занятия в таёжной школе

Основательница таёжной школы в с. Усть-Нюкжа Галина Сергеевна Николаева

гали из посёлков в тайгу, чем доставляли немало хлопот коллективу школы — ведь в тайге с ними могло случиться что угодно. Галина Сергеевна Николаева вспоминает: «Маленькие дети, 6–7 лет, очень скучали по своим родителям. Я работала в интернате и наблюдала: был такой мальчик, Габышев Вася. Придёт из школы, усядется и в окно смотрит, смотрит. "Что ты?" — я говорю. А он: "Да я домой хочу, к папе, к маме". <…> Тогда решили таких маленьких детей не отрывать от родителей, а попробовать учить в тайге. Это было в 90-м — 91-м году, меня забросили осенью, в сентябре, в шестое стадо, таёжная школа организовалась для учащихся начальных классов. Кроме таких предметов, как русский язык, литература, чтение, у нас были, например, вместо физкультуры — национальные виды спорта: метание маута, прыжки через нарты, на трудах мы делали то, что делают родители… Вот кто в таёжной школе учился, жили там с родителями, они сейчас самые лучшие охотники-оленеводы. Я считаю, что таёжная школа спасла целое поколение» [412]. Видимо, таёжная школа спасла здесь и родной эвенкийский язык.

В 2006 г. таёжная школа по инициативе французской исследовательницы Александры Лавриллье, переехавшей в то время жить в Усть-Нюкжу, была трансформирована в кочевую школу. Школа эта тоже таёжная, при этом она оснащена, в числе прочего, современными компьютерами, дети имеют доступ к интернету. Некоторое время школа спонсировалась из средств зарубежного гранта. [413]. Безусловно, работа кочевой школы способствует сохранению родного языка и культуры, сохраняет преемственность традиционных ремесленных навыков от поколения к поколению, позволяет транслировать эвенкийскую культуру.

---

[412] Интервью с Г. С. Николаевой // Архив авторов. Полевые сборы 2009 г., с. Усть-Нюкжа.
[413] Стенограмма беседы с Э. В. Бреевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

Школьный производственный участок, с. Усть-Нюкжа

Школьники Усть-Нюкжи едут на свой производственный участок

Подрастающие оленеводы

Эвенкийские школьники проходят практику в оленеводческой бригаде, с. Ивановское

В целях сохранения эвенкийской культуры и языка поднимается вопрос о реформировании школ в эвенкийских сёлах в национальные эвенкийские школы, однако такое стремление сталкивается с целым рядом проблем юридического и практического характера — например, биэтничностью ученического состава, отсутствием возможности вести преподавание всех предметов на родном языке и др. Поэтому пока в школах разрабатываются проекты и учебные программы, направленные на усиленное изучение эвенкийского языка и сохранение традиционной эвенкийской культуры, вводятся летние таёжные практики для школьников, ведутся факультативные предметы и кружки, связанные с народными промыслами, — например, в Ивановском, Первомайском, Бомнаке [414]. В Бомнаке при школе действует этноцентр с моделью эвенкийского стойбища: на школьном участке стоят каркас чума, поилки для оленей, лабаз и другие хозяйственные постройки, тут проводятся открытые занятия со школьниками и различные поселковые мероприятия [415].

В с. Ивановском сохранением языка занимаются начиная с детского сада. Так, заведующая садом Е. А. Тимофеева разработала и внедрила воспитательную программу с национальным уклоном, по которой сегодня учатся дети из эвенкийских, смешанных и русских семей — родители не против [416]. В программу включены занятия с детьми на

---

[414] Стенограмма беседы с директором школы с Э. В. Бреевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.; беседы с главой Ивановского сельсовета С. С. Никифоровым (2009–2012 гг.); беседа с учительницей эвенкийского языка в с. Первомайском Г. И. Макаровой (июль 2008 г.); беседа с директором школы Т. В. Дедышевой, учительницей эвенкийского языка Г. В. Боторкиной (с. Бомнак, 2010 г.).

[415] Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., с. Бомнак

[416] Интервью с Е. А. Тимофеевой // Архив авторов. Полевые сборы 2009 г., с. Усть-Нюкжа.

эвенкийском языке, в том числе обучение счёту, различные развивающие игры, разучивание песен и стихов на эвенкийском языке. Ребята учатся национальным танцам и играм, одеваются в национальные костюмы, «ездят» верхом на деревянном олене, погоняя его посохом. Интерьер здания детского сада оформлен в национальном стиле — тут можно увидеть и эвенкийский календарь, и героев эвенкийских сказок, и даже матрёшек с эвенкийскими чертами лица. Находясь в атмосфере, пронизанной национальным колоритом, дети больше интересуются родной культурой и, что важно, соотносят себя с ней.

Елена Анатольевна Тимофеева, заведующая детским садом с. Ивановского

В Усть-Нюкжинском детском саду с детьми также начинают заниматься по национальной программе Е. А. Тимофеевой [417]. В детском саду проводятся национальные мероприятия, представляющие собой адаптированные «взрослые» праздники, — например, День оленевода [418].

Итак, национальные программы по сохранению эвенкийского языка и традиционной культуры эвенков действуют в школах, в дошкольных учреждениях. Однако перед педагогами стоит немаловажная задача унификации этих программ, обеспечения непрерывного процесса изучения эвенкийскими детьми родного языка. Это требует колоссальной совместной работы методистов, учителей, воспитателей, а кроме того — учёных, занимающихся изучением амурских говоров. Ведь, чтобы создать учебники для каждого из амурских говоров, необходимо прежде зафиксировать их лексические, фонетические и морфологические особенности.

[417] Архив авторов. Полевые сборы 2011 г., с. Усть-Нюкжа.

[418] Из беседы с заведующей детским садом С. В. Лашиной // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г., с. Усть-Нюкжа.

Л. К. Сенина, составитель словаря зейского говора эвенков, с. Бомнак

Р. Е. Мальчакитова, составитель словаря джелтулакского говора эвенков, с. Усть-Нюкжа

Такая работа велась и ныне ведётся многими исследователями. В своё время многое в этом направлении сделали С. М. Широкогоров, Г. М. Василевич (побывавшая на стойбищах в Джелтулакском, Зейско-Учурском районах [419] и на Бурее), отчасти А. И. Мазин, занимавшийся исследованиями в основном в Усть-Нюкже. Большой вклад в изучение амурских говоров внесла Н. Я. Булатова, уроженка с. Ивановского Селемджинского района, ныне — сотрудник Института лингвистических исследований РАН. Фразеологией и фольклористикой амурских говоров много лет занимается Г. И. Варламова, уроженка Зейского района, учёная и писательница, работающая в Якутии. Большую работу по кодификации эвенкийских говоров делают в Центре лингвистики и межкультурной коммуникации Благовещенского педуниверситета под руководством Г. В. Быковой с привлечением таких специалистов, как Г. И. Варламова, Б. В. Болдырев, Т. Е. Андреева; уже изданы словари джелтулакского и зейского говоров, ведётся работа над созданием словаря селемджинского говора. В этом учёным помогали сами эвенки — знатоки своего языка, кропотливо собирающие сведения для словарей: Р. Е. Мальчакитова (1948–2007, Усть-Нюкжа), Л. К. Сенина (1931–2009, Бомнак) и Л. А. Дмитриева (проживает в Ивановском). В Амурском государственном университете работа по изучению фонетики амурских говоров эвенкийского языка ведётся О. Н. Морозовой. Изучением топонимов (географических названий) Амурской области эвенкийского происхождения занимаются А. В. Мельников, Л. М. Ши-

Знатоки родного языка Л. А. Дмитриева и Г. А. Соловьёва, с. Ивановское

[419] См. подробнее: *Ермолова Н. В.* Г. М. Василевич как этнограф-тунгусовед // Репрессированные этнографы. Вып. 2. — М.: Восточная литература РАН, 2003. — С. 12, 19.

пановская, П. Ю. Афанасьев, В. Ф. Иванищенко.

Однако силами одних учёных и учителей эвенкийский язык не спасти: для этого также необходимо, чтобы взрослые в семье общались межу собой на эвенкийском языке, причём в естественных для этого языка условиях, т. е. в тайге. Именно здесь эвенкийская речь оказывается более удобной и функциональной, нежели русская: ведь на русском языке порой затруднительно ёмко и чётко выразить многие таёжные реалии. Школьный учитель из Усть-Нюкжи А. И. Габышев заметил, что сам он, раньше плохо знавший эвенкийский язык, прожив некоторое время в тайге, быстро его выучил — всё потому, что на русском языке там изъясняться просто неудобно. В пример он привёл очень ёмкое и не имеющее аналогов в русском языке слово *эвтанча*, которое можно перевести примерно так: «что-то резко похолодало к вечеру, значит, с утра будет мороз, первый в этом году (августовский)» [420]. Большинство слов, означающих необходимые в таёжном быту предметы, особенно связанные с оленеводством, в русском языке отсутствуют либо звучат слишком громоздко.

Урок эвенкийского языка. Бабушка с внучкой, с. Первомайское

С другой стороны, русский язык уже не одно десятилетие занимает важное место в жизни эвенков, являясь для них окном не только в русскую культуру, но и в современную глобальную культуру. Книги, телевидение, театр, музыка, а теперь ещё и компьютерные игры (которыми увлекаются эвенкийские юноши, как и все молодые люди в их возрасте) — всё это доступно эвенкам почти исключительно только на русском языке. И не только в посёлках — даже в тайге оленеводы постоянно находятся в пространстве русской речи: она льётся из динамиков вездесущих радиоприёмников, проникает со страниц книг и журналов. И это — нормальный процесс, происходящий сегодня во

[420] Стенограмма беседы с А. И. Габышевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г., с. Усть-Нюкжа.

Охотник верхом на олене среди родных таёжных просторов — излюбленный сюжет в творчестве эвенкийских школьников

всём мире и называющийся глобализацией. Каждый язык — это прежде всего инструмент общения. А инструмент хорош тогда, когда он эффективен. Реалии современной жизни амурских эвенков показывают, что в тайге зачастую удобнее и эффективнее использовать эвенкийский язык, в то время как в посёлке не обойтись без русского. В значительной степени изменились условия жизни современных эвенков, а вслед за этим естественным образом произошло распределение сфер применения русского и эвенкийского языков. Будет ли соблюдён баланс между их употреблением? Это зависит от того, в какой степени эвенки смогут сохранить традиционный для них образ жизни и хозяйствования.

6.2. Эвенкийский фольклор

Поскольку письменности у эвенков в прошлом не было, главной формой словесного творчества у них был фольклор. Именно устная традиция, передаваемая из поколения в поколение, фиксировала и транслировала многовековой опыт эвенков, их представления о человеке, собственной истории и окружающем мире.

Знаток эвенкийского фольклора Николай Максимов, с. Усть-Нюкжа

Как и в фольклоре других народов, в устном народном творчестве эвенков существуют так называемые «малые жанры» — это загадки, считалки, сказки, небольшие песни *икэн*, пословицы и поговорки. Все загадки (*ноновко, тахивка*) начинались с вопроса: «Тар экун?» — «Это что?» Они были рассчитаны на знание особенностей от-

Участницы музыкального ансамбля с. Усть-Нюкжа

Сказитель В. А. Николаев, с. Усть-Нюкжа

дельных животных и природных явлений. Загадки начинали загадывать детям, когда те впервые начинали стрелять из игрушечного лука: считалось, что охотник, впервые убивший копытного зверя, должен уметь быстро отгадать любую загадку [421].

Эвенкийские поговорки и пословицы (*гуктэ* и *гукит*) тонко подмечают особенности характера человека. Например, прямолинейный человек описывается фразой «язык его подобен ножу», болтливый —

Прыжки через препятствия — национальная игра. Бакалдын, 2008 г., с. Ивановское

[421] См. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. — М.–Л.: Наука, 1966. — С. 5.

Знаток эвенкийского фольклора Т. Н. Сафронова играет на хамусе. Бакалдын, 2008 г., с. Ивановское

«имеющий много губ», обленившийся — «кишки его протухли». Описываются в поговорках также человеческие отношения и эмоциональные переживания — страх, радость, грусть и др. К примеру, сильная радость описывается выражениями «печень стала шершавой», «кости вкривь и вкось пошли (или приподнялись)»; сильное нетерпение — «кость его защекоталась»; страх — «сердце его умерло/раскололось» [422].

Небольшие сказки, как правило, содержат объяснение того или иного природного явления, повадок или внешнего облика определённых животных — например, почему у бурундука полосатая спина, у дятла — красная голова, почему дикуша не боится человека, а кабарга ест мох с деревьев [423]. Многие из них содержат отголоски древних мифических преданий — например, легенды о небесном охотнике-великане Мани (Манги) [424].

«Большой жанр» эвенкийского фольклора представлен сказаниями, преданиями, легендами. Обычно они называются в эвенкийском языке общим словом — *нимнгакан*. В этих сказаниях, обычно исполняющихся напевно, в течение нескольких вечеров, повествуется о былых временах, когда эвенки были воинственным народом, о мифической эпохе великанов, о сотворении мира, животных и растений, об истории эвенков и других народов [425].

---

[422] См.: Варламова Г. И. Образцы эвенкийских гуктэ // Болдырев Б. В. и др. Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области / Под ред. Г. И. Варламовой. — Благовещенск, 2009. — С. 542–545.

[423] Такие короткие сказки были зафиксированы нами, например, в с. Ивановском в 2006–2009 гг. Информанты: Геннадий Стручков, Эдуард Яковлев, Аркадий Охлопков, Лидия Дмитриева.

[424] Сказка о мифическом охотнике Мани в двух вариантах была записана нами в с. Ивановском в 2007 г.

[425] Об этом см. подробнее: *Василевич Г. М.* Фольклорные материалы и племенной состав эвенков // Материалы второго Всероссийского географического съезда, т. III, 1948. — С. 355–364.

Если сказки и песни *икэн* мог исполнять любой, то для исполнения *нимнгаканов* были специальные сказители *нимнгакачимни*. Подобно шаману, сказитель избирался духами и мог даже пережить что-то вроде «шаманской болезни» [426]. Кроме того, иногда во время исполнения *нимнгакана* сказитель, подобно шаману, накидывал на голову платок, закрывающий лицо, издавал различные звуки, подражая животным и птицам, пел на разные голоса, изображая разных персонажей сказания. Как и шаману во время камлания, сказителю иногда подпевали присутствующие [427]. Видимо, функции шамана и сказителя были очень схожи, и поэтому слова, обозначающие камлание и исполнение *нимнгаканов*, в эвенкийском языке однокоренные [428].

Участница конкурса «Принцесса Химуктэкан». Бакалдын, 2008 г., с. Ивановское

Известная исследовательница эвенкийского фольклора Г. И. Варламова отмечает, что именно дальневосточные эвенки сумели сохранить свой фольклор к настоящему времени [429]. В течение тридцати с лишним лет в многочисленных экспедициях ею были собраны материалы, опубликованные в 2003 г. в книге «Сказания восточных эвенков», куда вошли и сказания в исполнении амурских сказителей. Например, это

---

[426] Интересное описание этого см.: *Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков. — Якутск: Институт проблем малочисленных народов Севера, 2003. — С. 5. (Цит. по электронной версии издания с сайта www.evenkiteka.ru).

[427] *Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков… С. 5.

[428] См.: *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. — М.–Л.: Наука, 1966. — С. 7.

[429] *Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков… С. 5.

сказания о великане-дураке Чинанае [430] и его братьях, широко распространённое у амурских эвенков, «Красивая Секачан и сонинг Ирани», «Одиноким родившийся Умусликон-богатырь», «Мокигдун и Олдонындя» [431]. К сожалению, многие амурские сказители ушли из жизни в течение последних 20–30 лет, однако и сегодня ещё есть эвенки, умеющие исполнять *нимнгаканы* [432]. Значит, есть надежда, что эвенкийский фольклор сохранится не только в книгах, но и в памяти людей.

Этнограф и собиратель фольклора амурских эвенков А. И. Мазин

Пусть не рвётся связь поколений!

---

[430] *Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков… С. 9–38. Сказание Г. И. Варламовой было записано от Анны Васильевны Абрамовой (с. Усть-Нюкжа, род Нгангаир) в 1988 г. Обрывки этого сказания были зафиксированы нами в с. Ивановском в 2008 г. (Э. П. Яковлев), а также в с. Усть-Нюкжа в 2011 г. (К .С. Абрамова), в с. Бомнак (Е. Г. Колесова).

[431] *Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков… С. 98–137. Сказания записаны от Анисии Степановны Гавриловой из рода Канаи, кочевавшего по Селемдже (сегодня представители этого рода живут в с. Ивановском).

[432] Например, Валерий Андреевич Николаев из с. Усть-Нюкжа в августе 2011 г. утверждал, что знает много сказаний, которые обещал исполнить позже — в таёжных условиях.

Приложение

ДРЕВНИЕ ЗНАКИ ЭВЕНКОВ

Эвенкийский язык, как известно, вплоть до начала XX в. был языком бесписьменным. Однако издревле для передачи друг другу информации, если прямое общение было невозможным, эвенки использовали систему особых знаков. Отчасти она используется эвенкийскими охотниками и сегодня, но лучше она сохранилась в описаниях этнографов. Вот как, к примеру, описывал её А. Ф. Миддендорф в своей книге «Путешествие на север и восток Сибири»:

Я не знаю другого народа, у которого большую часть года жизнь проходила бы так уединённо. Каждый чум сам по себе отправляется в лесную глушь самых скрытых горных долин, предаваясь охоте и рыбной ловле. Из этого обстоятельства у них развилось и первобытнейшего рода письмо, состоящее из знаков. Так, например, в первобытном лесу вы встречаете срубленное деревцо, в зарубке которого торчит стрела концом вниз. Это значит: я расставляю луки здесь поблизости. Если стрела смотрит вкось кверху, то охотник ушёл далеко. Ветка от куста, втиснутая таким же образом, указывает на присутствие лица в самом близком расстоянии. Положенный через след сучок запрещает идти дальше по этому направлению; чурбан, положенный на таком месте, где прежде находился вход в чум, не позволяет или не советует устраивать тут чум. Лошадиная голова, нарисованная на снятой с дерева коре, предлагает искать лошадь, пропавшую на месте привала, и т. д. [433].

А вот более подробное описание знаковой системы эвенков, данное Г. М. Василевич в статье «Древние географические представления эвенков»:

Чаще всего искусственными приметами были палки, стрелы, ветки и мох, засунутые в затеси на деревьях. Затесь илкэн была обычной меткой дороги, илкэндеми обозначало «делать дорогу» (буквально — «делать затеси на деревьях»). Меты — засунутые в затеси

[433] Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении: часть II. — СПб., 1878 г. — С. 704–705.

или за ветку указанные предметы — назывались самэлки; так же засунутая, но изогнутая или слегка подрубленная ветка называлась сугисикта; мох, заложенный за сук, — лэгдукэ; рисунок на стволе, на затеси — онёвун. Для обозначения этих знаков были и специальные слова: лапку — «засунуть за сук»; токчоко — «загнуть ветку»; алды — «стесать дерево»; самэлки — «сделать затесь одним махом пальмы или топора».

Ветка, засунутая накось вершинкой вверх, обозначала, что ушли далеко; иногда на ветке делали зарубки по количеству нулги (кочёвок), на расстояние которых ушли от этого места. Но деревянная стрелка, так же засунутая, обозначала, что здесь прошёл охотник и ушёл далеко. Ветка, засунутая накось вершинкой вниз, обозначала, что стойбище близко, а стрелка, засунутая так же, обозначала, что здесь охотился охотник. Ветка с насечками, горизонтально засунутая в затесь, обозначала, что вокруг расставлены самострелы. Ветка с изогнутой и укреплённой вершинкой с зарубками, горизонтально засунутая в затесь, обозначала, что здесь стояло определённое (по количеству зарубок) число хозяйств. Ветка, брошенная на следах, запрещала идти в этом направлении. Чурбан, оставленный у входа в остов чума, также запрещал останавливаться на этом месте. Верхнеалданские и олёкминские эвенки во время болезни кого-нибудь на стойбище изображали на деревьях вокруг стойбища на затесях рисунок лежащего на боку или навзничь человека. Если больной умер, изображали человека ничком. Иногда это изображение делали на бересте и подвешивали на сук. Если на месте охоты была разбросана потравка, то на затесях делали изображение собаки, что предлагало держать собаку на ремешке во время прохода по этим местам. Ком мха, сложенный на сук у ствола, и маленькая лесинка, опёртая вершиной на сук со мхом, обозначали, что неподалёку в направлении вершинки лесины спрятан убитый зверь. Палка, положенная горизонтально на сук, или ком мха неподалёку на земле обозначали, что мясо убитого зверя упрятано около дерева.

Наконец, широко распространённым способом оставлять мету было втыкание палок наклонно по направлению пути на местах переправ. Они обозначали направление, куда ушли после переправы [434].

---

[434] *Василевич Г. М.* Древние географические представления эвенков // Известия Всесоюзного географического общества. — 1963. — № 4. — С. 309.

ОТКУДА ВОЗНИКЛИ НАЗВАНИЯ РЕКИ ЗЕИ И ЕЁ ПРИТОКА ГИЛЮЯ

*Топонимический миф**

На карте Амурской области есть немало названий, берущих начало в эвенкийском языке. Многие названия (топонимы) носят образный характер и несут в своём содержании такой смысл, для объяснения которого существует особая фольклорная форма — топонимический миф. Один из таких топонимических мифов, записанный со слов старожилов села Усть-Нюкжи, объясняет происхождение названий реки Зеи и её притока Гилюя.

Среди дремучих лесов в семье охотника из рода Бута родилась девочка. Родители дали ей имя Юктэкан (в переводе с эвенкийского — «тёплый ручеёк»). Выросла Юктэкан красивой и трудолюбивой, научилась вышивать и метко стрелять из лука. Многие молодые охотники сватались, но она всем отказывала, потому что очень любила молодого пастуха по имени Сэвэки, который работал у богатого шамана Иргичи.

Сэвэки был беден: не имел ни денег, ни собственных оленей, чтобы выкупить красавицу Юктэкан из её рода. Давно Юктэкан нравилась и шаману Иргичи, а когда узнал он про любовь двух молодых людей, решил на ней жениться. Юктэкан отвергла предложение шамана стать его женой. Сильно обиделся шаман и напустил страшные болезни, от которых вымер весь род Бута, а молодого пастуха превратил в холодный прозрачный ключ *Гилли* (откуда и произошло название реки *Гилюй* — «холодный», «светлый»).

Девушка решила отомстить за своих сородичей и любимого парня. Но, чтобы умертвить шамана, нужно было знать, где находится его сердце. Оно находилось за тридцатью горами. Девушка пустила острую стрелу из своего бэркана (самострела) в гору, где находилось сердце злого шамана. Стрела пробила гору и вонзилась в злое сердце Иргичи.

С тех пор остался след полёта стрелы, выпущенной девушкой по имени Юктэкан, и течёт по этому следу река под названием *Зея* — что означает «остриё стрелы».

---

* *Иванищенко В. Ф.* Путешествие в страну Топонимию: к вопросу об эвенкийском происхождении ряда топонимов Амурской области // Традиционная культура востока Азии. Вып. 6. Под ред. А. П. Забияко. — Благовещенск, 2010. – С. 234.

НА ПЕРЕВАЛЕ ДВУХ КУЛЬТУР

Судьбы русского и эвенкийского народов уже давно тесно переплелись. Много в амурских посёлках живёт русско-эвенкийских семей — ведь любви неведомы культурные и национальные различия. Дети, рождённые от этой любви, не всегда с точностью могут сказать, кто они — русские или эвенки, и порой считают обе культуры родными.

Меж двух культурных миров оказался и Евгений Фёдоров — молодой, но творчески уже вполне созревший поэт из Бомнака: в 2010 г. он опубликовал первый сборник своих стихов под название «Юктэ» («Родник»). Рождённый от матери-эвенкийки и русского отца, Евгений, обладая ярко выраженной славянской внешностью, с детства рос в тайге, воспитывался в эвенкийской культуре и считает её родной [435].

Вскормлённый с детства молоком оленьим,
Среди эвенков был воспитан я,
Тайгу наполнит птичье песнопенье,
Моя обитель, родина моя!

Любовь к кочевой таёжной жизни, родной земле, эвенкийским традициям звучит почти в каждом стихотворении поэта. Вот, к примеру, одно из них:

Там белеют в горах снега
И растёт зелёный болгикт [436],
Полной грудью дышит тайга
И течёт целебный родник.

Родника живая вода —
Пили всласть её старики:
Продлевала она года,
Жили рядом с ней *эвэнки́*.

У истока его шаман,
Неустанно бубен гудит,
Ты придёшь к нему, и от ран
Сердце он твоё исцелит.

…Не смолкает пение птиц,
На амнунну [437] выходит зверьё…

---

[435] Стенограмма беседы с Е. Фёдоровым // Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., с. Бомнак.

[436] *Болгиктэ* (эв.)— кедровый стланик.

[437] *Амнунна* — луг с сочной травой.

Там я вижу множество лиц,
Что живут в сердце моём.

И Бомнак я люблю сильней,
Слышу где родимый язык,
Где пасут стада оленей,
Где живёт и течёт родник…

И не зря старик-*эвэнки́*
Вековую мудрость берёг:
Бесконечен Дух Сэвэки [438] —
Родника живого исток [439].

В то же время Евгений часто обращается в своих стихотворениях и к традиционно русским образам — белым берёзкам, золотым куполам церквей, русским иконам. Образ родной эвенкийской земли соседствует в поэзии Евгения Фёдорова с образом родной Руси:

Я люблю свою землю и просто горжусь
Жить под солнцем, что утром окрасит восток,
Здесь, отсюда моя начинается Русь,
Где в долине широкой рождается Ток [440]!

Гармонично сливаются в творчестве Евгения традиционные эвенкийские представления о духовном мире (например, представление о Сэвэки) с христианскими идеями. В сознании поэта Иисус Христос — это тоже своего рода великий и добрый шаман, а все религии стремятся к одной истине:

Однажды тайные интриги
Падут, как ветхая стена,
Сольются вместе все религии
И будет ИСТИНА одна.

Таким образом, в творчестве Евгения Фёдорова ярко проявляется слияние двух культур — русской и эвенкийской. И хотя пишет Евгений свои стихи на русском языке, по содержанию и духу своему они всё-таки эвенкийские.

---

[438] Имя высшего божества в традиционных религиозных представлениях эвенков.

[439] Стихотворение написано в 2010 г. и посвящено односельчанке Евгения, главе Ассоциации коренных малочисленных народов севера Амурской области, известному деятелю в области сохранения эвенкийской культуры Елене Колесовой.

[440] Название реки и ж.-д. станции.

ХРАНИТЕЛЬНИЦЫ ОЧАГА НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Пока жив народ — будет жить его фольклор, как бы ни наступали на человека бездушные цивилизационные процессы. В народной песне, легенде, сказании запечатлеваются вековые традиции и представления этноса, его язык. С колыбельной песни матери и сказки, услышанной на ночь, начинается любовь ребёнка к своему языку, родной культуре и обычаям своего народа. А что делать, если коренной язык практически утрачен, сказки и песни забыты, а в школе язык и фольклор изучаются на уроках иностранного?

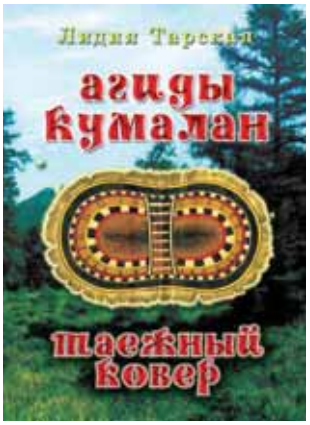
Средоточие жизни для эвенка — всегда огонь, костёр. Где костёр — там и табор. У костра собиралась семья, там варилось мясо, кипятился крепкий эвенкийский чай, там звучали долгими вечерами древние сказания на родном языке. Хранительницами очага у эвенков всегда были женщины. И сегодня именно женщины взяли на себя ответственность за сохранение очага родной культуры и родного языка.

Лидия Николаевна Тарская работала директором Дома культуры эвенкийского села Ивановское Селемджинского района Амурской области. Для неё, человека поколения 50-х годов, эвенкийский язык — ещё живой язык. Таёжный мир Севера Амурской области всегда вдохновлял эвенков, формировал особый поэтический язык и анимистические сюжеты. Вот и решила Лидия Николаевна не только передать своё художественное видение окружающей тайги, её обитателей, но и создать произведения, во-первых, плоть от плоти устного народного творчества, во-вторых, написанные на русском и эвенкийском языках *. Своеобразие её сказок, песенок и стихов состоит не только в том, что она придаёт традиционным образам современное звучание. В этих сказках Харги — уже не то чудище, что изображено в наскальных рисунках и о котором с ужасом рассказывал Федосееву Улукиткан. Харги из «новых сказок на старый лад», написанных Л. Н. Тарской, — старый дед, «борода в мох вросла, а сам спит». Ну чем не старичок-лесовичок из русской сказки или Дед Мороз из советского мультфильма «Дед Мороз и лето»! Похож он немного на всем известную, осовремененную киноиндустрией Бабу-Ягу… И диалог его с героем сказки Гугдой содержит весьма модернизированный юмористический компонент: «Зачем кричишь? Я старый человек, никому плохого не делаю. Зачем пришёл?»

Но уникальность литературного творчества народной эвенкийской писательницы, в первую очередь, в том, что даже сказки, написанные на русском языке, содержат названия животных, растений, характеристики человека на эвенкийском (селемджинский говор): имя Томкокон озна-

---

* *Тарская Л. Н.* Таёжный ковёр. Сказки, песни, стихи на эвенкийском языке с переводом на русский. — Благовещенск: ООО «Издательская компания «РИО», 2005. — 48 с.



Лидия Николаевна Тарская и её книжка «Таёжный ковёр»

чает «ниточка», мышка именуется «мышка-Кутуяк», зайчик — «зайчик-Туксаки» и т. д. Очевидно, что написанные для самых маленьких, эти сказки могут в непосредственной форме ввести детишек в мир родного языка через реалии родной таёжной природы и традиционного образа жизни. Пусть даже первый раз маленькие эвенки услышат эти сказки на русском — но с элементами эвенкийских именований.

А современному исследователю эвенкийской культуры этот материал — ценнейший лингвистический и этнографический источник; во многом это стало возможным благодаря кропотливой редакторской работе ещё одной подвижницы — Елены Анатольевны Тимофеевой, заведующей детским садом села Ивановском (*см. фото на стр. 209*). Она не только привела текст в соответствие с общими грамматическими нормами эвенкийского языка, но и сохранила своеобразие селемджинского диалекта, на котором написаны сказки.

Ниже приведены две сказки из «Таёжного ковра» Лидии Тарской, а также включённые в эту книжку рисунки эвенкийских школьников.

Нимҥакар

Чалбан

БАРАН инеҥил тадук тырганил амаргут, окин-да бичэн манакан бэел, бидечэн агиды бэе — эвэнки Гугда. Ороринн нуҥанду баран бичэн, некэлвэ вача Гугда, ахин нуҥанду ачин бичэн.

Ичэча кукты, мэргадеча хавамни бултамни Гугда, гунэн нуҥанду:

— Сам би синҥивэ энукинва, Гугда, гундем синду, ҥэнэкэл бэе агила Харгиски. Гэлакэл нуҥандукин бэлэнма.

Долчатча нуҥанма Гугда, суруча агиски, ичэтчэрэн тэгэтчэнэвэ мугдэкэнду сагды Харгиндя, гургактан лалбукадула ича, нуҥан адяран.

— Дорово, сагды Харгиндя! Долчаткал минэвэ. Бэлэткэл минду. Ахия ачин бихим. Гунмукэл минду, иду ахияви бакадям.

Эхин долдыра этыркэн. Тэпкэрэн нуҥанду Гугда сендула, мелча сагды Харгиндя тадук турэрэн:

— Эда тэпкэденны? Би сагды бэе бихим, ҥиду-да ухава эхим ора. Эда эмэнны?

Сэхэргэча нуҥанду Гугда манмива мэргэва. Сагды Харгиндя гунэн:

— Будиҥав би синду кираканма чалбаканма, тэгэвкэл нуҥанман дуннэла. Ихэвдиҥан нуҥан, аякан чалбакан биденан, тадук хунат одиҥан. Те, дэрэмо, ҥэнэкэль, би ахиндиҥав.

Оча Гугда, он сагды Харгиндя гунчан, тэгэврэн чалбаканмэ, ихэвча нуҥан гудёй чалбан оран. Мувэ нуҥандула уҥкучо Гугда, каравутчаран нуҥанма туксакилдук, талува энкитыл дептэ, кэҥидерэ. Эхин ора чалбан хунатхачин.

Ҥэнэча нян-дат нуҥан сагдыла Харгиндяла, улгумидерэн:

— Эда чалбан хунатхачин эхин ора?

Сказки

Берёза

МНОГО дней и ночей назад, когда было мало людей, жил таёжный человек, эвенк Гугда (что значит Высокий). И оленей у него было много, и соболей добывал Гугда, но не было у него хозяйки, жены.

Увидела кукушка, что опечален ловкий охотник Гугда, и говорит ему:

— Знаю я твою боль, Гугда. Посоветую тебе идти к хозяину леса Харги. Проси у него помощи!

Послушал её Гугда, пошёл в чащу леса. Видит — сидит на пеньке старый дед, борода в мох вросла, а сам спит.

— Здравствуй, старый Харги! Послушай меня да помоги мне. Жены у меня нет, скажи мне: где девушку найду?

Не слышит старик. Прокричал ему Гугда прямо в ухо — проснулся старый Харги и говорит:

— Зачем кричишь? Я старый человек, никому плохого не делаю. Зачем пришёл?

Рассказал ему Гугда свою печаль о девушке. Старый Харги говорит:

— Дам я тебе маленькую берёзку, посади её в землю. Вырастет она, хорошая берёзка будет, девушкой станет... Ну, надоел, уходи, я спать буду.

Сделал Гугда, как велел старый Харги, посадил берёзку. Выросла она красавицей-берёзой. И поливает её Гугда, и охраняет от зайчишек, чтоб кору не грызли, не портили. Но не становится берёзка девушкой.

Пошёл он опять к старому Харги и спрашивает:

— Почему берёза девушкой не становится?

— Си нуҗанма кумныкал аямаканди, те, экэл дэрэмэрдерэ, сурукэл, он эхины уйдэрэ, акарыхачин бихинны-до?

Туксамаран Гугда, кумныран чалбаканма, ичэтчэрэн тадук эхалду эхин тэдерэ. Илытчаран нуҗандутыкин сомат гудёй хунат.

— Си җи бихинны, хунат?

— Би чалбан хутэн, Ненҗэв минҗи гэрбив.

Сома ая ахилача нуҗанма Гугда бичэн. Урунэн нуҗаннюн упкат аги умунду бэйнэлнюн.

Тадук Ненҗэнду Гугданюн балдыра баран куҗакар. Нуҗардуктын бэел эвэнкил оча.

Тали муланкэллу манмива агива, тыкин-да бу тангусал бихип, хутэл агидук.

Илья Степанов. 6 класс школы с. Ивановского. Иллюстрация к сказке «Берёза»

— Ты обними её да поцелуй хорошо. Надоел, уходи. Как не поймёшь — дурной, что ли?

Прибежал Гугда к берёзке, стал обнимать её, поцеловал. Смотрит — и глазам не верит. Стоит перед ним красивая девушка.

— Кто ты такая, девушка?

— Я берёзкина дочь, Неннэв (Весна) моё имя.

Хорошую свадьбу сыграли Неннэв и Гугда. Веселились с ними все лесные жители.

Потом у Неннэв и Гугды родилось много детей. От них народ эвенков пошёл.

Берегите же нашу тайгу. Ведь мы, эвенки, её дети.

Ира Александрова. 6 класс школы с. Ивановского. Иллюстрация к сказке «Берёза»

Эда кукты тэпкэдерэн «ку-ку»

САРЭС эда кукты тэпкэдерэн «ку-ку»? Улгучэндинав сунду умукэнма нимнаканма.

Кукты энэлгэ бичэн, гарадук гарадула дэгилдеча, икэнма икача. Дурукту чипичалду умуктал бихир, нуҥан гунэн:

— Экунду минду чипичаткар, ихевми минду нуҥарва сэнэ ачин.

Очан нуҥан умукталва манмивэ гарандара умтулду чипичалду. Гарандадиҥан, тадук манин чахила дэгдерэн, инехтэдерэн.

Сача эргэчинма сагды Хумка, гунча:

— Уф-уф! Эда си тыкан одянны? Сагды бидеҥас — ҥи синду бэлэтчиҥан? Дэгилкэл, бакакал ила си умуктал-ва гарандачас!

Эхин дёна Кукты иду тадук ҥи-ду гарандача манмивэ куҥакарва. Дэгилнэ тэпкэятчэрэн:

— Куҥакар, куҥакар!

Ҥи-дэ эхин долдыра нуҥанма тэпкэнма. Тэпкэн ачин Куктыду, эхин кейра тэпкэнвэ, нуҥан «ку-ку-лва» одякакундяран.

Илья Соловьёв. 4 класс школы с. Ивановского. «Ночью в пути»

Почему кукушка кричит «ку-ку»

ЗНАЕТЕ, почему кукушка кричит «ку-ку»? Расскажу вам одну сказку.

Кукушка ленивой была, с ветки на ветку перелетала, песенки распевала. У всех птиц гнёзда есть, а она говорит:

— Зачем мне птенцы? Растить мне их некогда!

Стала она яйца свои подкидывать к другим птицам. Подкинет, а сама дальше летит, веселится.

Узнал про это старый филин, говорит:

— Уф-уф! Зачем ты так делаешь? Старой будешь — кто тебе поможет? Лети, ищи, в какие ты гнёзда яйца подкинула!

Но не помнит кукушка, где и кому подбросила своих детей. Летает, кричит:

— Кунакар, кунакар! (Дети, дети!).

Но никто не отзывается на её крик. Охрипла кукушка, не может кричать. Только «ку-ку» у неё получается.

Ксюша Павлова. 5 класс школы с. Ивановского. «Чай пить будем!»

Глава 7.
Шаманизм амурских эвенков

7.1. Взгляд вглубь столетий

Шаманизм среди народов тунгусо-маньчжурской общности существовал уже в далёком прошлом. Он ярко выделялся на фоне общего образа жизни таёжных охотников и оленеводов. Не случайно многие путешественники, встречавшие на своём пути тунгусов — так прежде часто называли эвенков, — описывали шаманов и фиксировали их внешний вид. Слово *шаман* вошло вначале в русский язык от услышанного эвенкийского слова *саман*, а потом из русского перешло во многие западноевропейские языки. Происхождение слова *saman* вызывает существенные разногласия среди исследователей. Не вдаваясь в подробный обзор, упомянем лишь, что существуют мнения о происхождении этого слова из санскритских источников (например, от *çramanás* — аскет-буддист) [441], от эвенкийской основы *sa-* со значением «знать». В одном из последних исследований на эту тему было соотнесено китайское понятие для обозначения числа «три» в его кантонском (южнокитайском) варианте звучания — *sam* — с тунгусо-маньчжурской основой *sam* и сделан вывод

Офорт из книги И. И. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей». В 4-х частях. Ч. 3. СПб. 1799. Подпись под офортом: «*Тунгуской шаман при реке Аргуне с лица*»

[441] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. — СПб.: «Азбука», 1996. — С. 401.

о происхождении слова saman из китайских нумерологических представлений [442]. Такого рода этимологии, в особенности опирающиеся на гипотезы языковых заимствований, малообоснованны.

Тунгусский шаман с бубном и колотушкой

Народам тунгусо-маньчжурской группы не было нужды заимствовать из других языков понятия для обозначения исконно присущего их собственной культуре явления. Представления о *знаниях* шамана были, безусловно, важны, однако не тип и объём знаний прежде всего выделяли шамана из круга сородичей. Тунгусский шаман был главным действующим лицом особых ритуалов, в ходе которых он исполнял своеобразный танец. Отличительным элементом этого шаманского танца выступали ритмичные движения нижней части тела, нечто вроде потряхиваний бёдрами. Эти резкие потряхивания приводили в действие металлические подвески-колокольчики, свисавшие сзади с пояса шамана. Вблизи Благовещенска учитель духовной семинарии Р. В. Цыренпилов в 1870 г. наблюдал и описал камлание маньчжурского шамана: «Шаман одет был простенько в малый прибор с железными побрякушками и медными шоркунчиками, бил в бубен, бормотал нараспев, что при звуке бубнов нельзя было разслышать, позади его другой, по-видимому, простой Манчжур тоже в бубен бил в такт. У котла сидел старик, притянувши к котлу другой бубен, тоже бил в него. По леву руку шамана стоял молодой Манчжур без пояска, два мальчика брякали и шлёпали в какие-то дощечки, придавая звук бубнам. Потом вдруг стоявший до того времени на одном месте шаман заходил взад и вперёд, виляя задом, поднял шум брянчанием от висевших на заде побрякушек…» [443].

Ритмические специфические телодвижения, бряцание подвесками вместе с другими элементами действий шамана создавали в сознании участников ритуала особый образ, предполагавший словесное оформление. Слово *saman* производно от глагола *samna-mi*, имеющего корень,

---

[442] Wang P. The Power of Numbers in Shamanism: A Patterned Explanation of Shaman Names in Inner Asia // Journal of Central Asian Studies. 2002. Vol. 7. No. 1. P. 1.34.

[443] Путевые журналы учителя Благовещенской духовной семинарии Р. В. Цыренпилова. 1870–1871 годы // *Аниховский С. Э., Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Под ред. А. П. Забияко. — Благовещенск, 2005. — С. 293.

обозначающий движение нижней части тела [444]. В русском языке первоначально использовалось производное от этого слова понятие *шаманство*, потом, через влияние западноевропейских языков, оно превратилось в *шаманизм*, однако не стоит вкладывать в эти понятия принципиально разный смысл.

Шаманизм — это совокупность религиозных верований и обрядов, объединённых представлением об особых способностях людей, именуемых словом «шаман» или иными родственными по смыслу понятиями. Шаманизм обретает своё содержание благодаря фигуре шамана, через неё он получает свои специфические черты, отличающие его от других форм религиозной жизни. Шаман — это член общины, обладающий в системе коллективных представлений наибольшим авторитетом в области общения с миром духов и богов. Отличительными признаками шамана являются: 1) признанное общиной право на особые отношения с духами, основой которых выступает факт «избранничества» шамана духами; 2) прохождение через особое состояние — «шаманскую болезнь»; 3) преодоление особого рода испытаний — «шаманской» инициации; 4) способность входить в состояние религиозного транса, экстаза; 5) вера общины в способность шамана свободно перемещаться в верхних и нижних ярусах мироздания. В традиционных культурах лишь в исключительных случаях была возможна ситуация, когда «избранник духов» не имел опыта «шаманской болезни» или опыта особых посвятительных испытаний. В современных условиях такая ситуация становится более типичной.

Многочисленные исторические данные свидетельствуют об огромной роли шаманизма в культуре тунгусо-маньчжурских народов. При этом шаманизм ни в пределах всей тунгусо-маньчжурской общности, ни в границах одного этноса и даже рода не представлял собой единой, целостной религиозной системы. Миграции, сопровождавшие формирование и развитие тунгусо-маньчжурских народов, достаточно замкнутый или кочевой образ жизни некоторых этнических групп, устная традиция передачи шаманских знаний, личный характер наставничества, личностно-психологические основания религиозной практики, связанные с состоянием транса, обусловили многообразие форм тунгусо-маньчжурского шаманизма. Этим объясняются, в частности, сложности, возникающие в ходе его описания, — исторические источники, этнографические сведения связаны с локальной группой или с конкретным информантом, что накладывает заметный отпечаток на фиксацию названий, религиозно-мифологических представлений, культовых действий, с трудом поддающихся систематизации.

---

[444] См. об этом также: Hamayon Roberte. Le concept de chamanisme: une construction occidentale // Religion & Histoire. № 5. Nov.-dec. 2005. — P. 8—23. Русский перевод: *Амайон Роберт*. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. № 1. 2009. — С. 3–15.

«Шаманы, говорят тунгусы, были с начала мира, а шаманство унаследовали от своих родителей. Те, которые рождены в рубашке, становятся шаманами, причем те, кто полностью находился в рубашке, становятся большими шаманами, те же, которые не полностью, — совсем маленькими шаманами или шаманками. Если отец или мать шаман, то после их смерти шаманом становится сын или дочь или кто-нибудь из их рода, кого выберут духи. Мучения, которые выпадают на долю такому становящемуся шаману, ни на волос не лучше, чем у коряков и якутов. Каждый род имеет своего шамана и своего князца. Эту должность может занимать тот, кто может быть самым высшим, лучше проявлять своё достоинство среди других и пользоваться высокими преимуществами. Шаманы бывают различные, некоторые имеют дар предсказывать будущее, другие — помогать больным. Есть ещё такие, которые портят людей», — так описывал шаманизм эвенков Охотского побережья в середине XVIII в. российский путешественник [445]. Зафиксированные в этом описании верования сохранялись в эвенкийской культуре вплоть до недавнего времени.

Костюм маньчжурского шамана с металлическими колокольчиками на поясе. Музей малых народов, Харбин, КНР

Тунгусо-маньчжуры, как и другие народы Сибири и Дальнего Востока, считали шамана «избранником духов». Шаманизм был мужским и женским; деление на «чёрных» и «белых» шаманов нетипично, важ-

[445] *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы по народам Сибири и Северо-Востока. — Магадан, 1983. Цит. по: Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т. Ю. Сем. — СПб., 2006. — С. 517.

нейшие критерии различения обусловлены признаком силы («сильные», «слабые» шаманы), предпочтительной для шамана областью передвижения («ходит» ли шаман в «верхний», «нижний» мир или в оба мира), а также специализацией. Специализация была связана с предпочтительным выполнением шаманом функции целительства (одна из главных), гадания, препровождения души умершего в *буни*, отправления определённых магических обрядов (напр., у эвенков — *синкелаун*, обряда обеспечения удачной охоты) и т. д. Исполнение этих функций зачастую требовало от шамана незаурядных личных качеств.

Формирование личности «избранника духов» происходило в определённой мировоззренческой системе и в условиях особых коллективных настроений. Мировоззренческий минимум шаманских представлений составляют: 1) убеждение в существовании духов (богов), которые оказывают влияние на людей, природу и с которыми у отдельных людей («избранников духов») могут быть особые отношения; 2) представление о существовании разных уровней мироздания, недоступных для свободного проникновения душ обычных людей; 3) вера, что души «избранников» с помощью духов могут по своему желанию преодолевать преграды между уровнями мироздания — «путешествовать» по нижнему или верхнему мирам.

Природу шаманского избранничества определить сложно. Одни исследователи полагают, что шаманский дар передавался главным образом по наследству [446]. Другие акцентируют внимание на психологических факторах и считают, что шаманами преимущественно становились люди впечатлительные, легковозбудимые и ранимые, с неустойчивой психикой [447]. Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что в основе шаманского призвания лежат сексуальные мотивы. Так, например, Л. Я. Штернберг приводит рассказ нанайского шамана о явлении ему женского духа, вступившего с ним в половую связь и призвавшего его к шаманскому служению [448]. Очевидно, что в традиционных культурах кандидат в шаманы обнаруживал в себе и культивировал определённую психофизиологическую предрасположенность к особому типу религиозной деятельности. Шаманский тип религиозной деятельности, стержнем которой является камлание, предполагает, что шаман способен входить в изменённые состояния сознания и вводить в них окружающих. Вхождение в такие состояния, в которых человек утрачивает полностью или частично контакт с реальностью, с собственным «я», перевоплощается, переживает яркие видения, слышит голоса, испытывает сильнейшие

---

[446] *Голубцов И.* Религия, обряды и нравы племён, живущих по западному берегу Татарского пролива, по низовьям реки Амур… // Домашняя беседа для народного чтения. — СПб., 1859. Вып. 34. — С. 321.; *Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела Императорского русского географического общества. — Хабаровск, 1896. Т. 2. Вып. 1. — С. 133.

[447] *Арсеньев В. К.* Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестник Азии. — Харбин, 1916. № 38–39. Кн. 2. — С. 337.

[448] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. — Л., 1936. — С. 144.

эмоциональные потрясения, представляет собой экстремальный духовный опыт, доступный людям с подвижной психической организацией. С другой стороны, шаман должен обладать устойчивой психикой, высоким уровнем саморегуляции и физическим здоровьем, чтобы контролировать изменённые состояния сознания и выдерживать сильные психофизиологические нагрузки, сопровождающие камлание. Люди, способные пережить, не сойдя с ума, «шаманскую болезнь», контролировать изменённые состояния сознания и вызывать их у окружающих, получали статус шамана. Некоторые претенденты на «избранничество» в ходе «шаманской болезни» не могли справиться с сопутствующим психофизиологическим стрессом. В этих ситуациях при помощи опытного шамана человека «лечили», уговаривая духов отказаться от выбора и отпустить душу избранника. В ряде случаев ход «шаманской болезни» приобретал неуправляемый для предполагаемого избранника и его окружения характер из-за того, что сам человек не мог направить её в нужное русло, отсутствовали или отказывали в помощи опытные шаманы, неблагоприятно складывались внешние обстоятельства. Чаще всего это кончалось трагически — тяжёлыми депрессиями, сумасшествием или смертью кандидата, не прошедшего испытания «шаманской болезнью».

Чаще всего шаманское призвание распознавалось по симптомам особой «шаманской болезни». Заболевшие люди становились задумчивыми и рассеянными, неспособными к обычному труду, иногда у них проявлялись расстройства психики, галлюцинации, бред. «Шаманская болезнь» могла поражать как отдельных избранников, так и нескольких членов одного рода. Обычно она начиналась вскоре после смерти родового шамана, когда, как считалось, шаманские духи рода начинали искать себе нового хозяина среди его ближайших родственников, чаще всего детей или внуков [449]. А. И. Мазин отмечал, что верхнеамурские эвенки психические заболевания связывали с призванием в шаманы. Как только один из болящих начинал шаманить (т. е. петь шаманские песни), болезни в роде прекращались. Окружающие считали, что выбор духов пал на поющего человека и в него вселился дух-покровитель. Дух-покровитель «подсказывал» избраннику, где обитают духи-помощники и каким путём их собрать. С этого момента начинались скитания избранника, который удалялся в тайгу и жил в изоляции от людей. «Сбор» духов-помощников продолжался два-три года. В это время кандидат в шаманы преодолевал большие трудности и испытания, которые выдерживали не многие.

После успешного «сбора» духов и прохождения различных испытаний избранник приступал к изготовлению бубна, колотушки и других принадлежностей шамана: кафтана, нагрудника, головного убора и про-

---

[449] *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Книга первая: Избранное / Сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. — Владивосток, 2001. — С. 164–165.

Костюм эвенкийского шамана из Северного Китая с шаманскими принадлежностями — бубнами, колотушками, литаврами и птицами-амулетами. Музей малых народов, Харбин, КНР

чих вещей. Этот процесс продолжался от 6 до 12 лет в зависимости от способностей молодого шамана. Появление шаманских атрибутов сопровождалось обрядом вселения в них священной силы *мусун*. После приобретения шаманом собственного костюма и инструментов устраивался специальный обряд, в ходе которого молодой шаман должен был продемонстрировать своё мастерство. Обряд состоял из двух камланий, во время которых совершалось «хождение» в верхний и нижний миры. В качестве экзаменатора выступал опытный шаман. Успешное прохождение этого обряда знаменовало для кандидата окончание периода ученичества и признание в качестве шамана [450]. В целом шаманское избранничество — сложный культурно-психологический феномен, в котором тесно переплетены и взаимообусловлены религиозно-мифологические представления, коллективные ожидания и индивидуально-психологические особенности конкретных личностей.

Шаманы рассматривались как посредники между людьми и духами, и к их помощи обращались в тех случаях, когда самостоятельные увещевания и жертвоприношения не могли устранить или ослабить вредное воздействие духов, а также тогда, когда требовалось выяснить, какие именно духи вредят человеку, и определить причину их недовольства. Осуществлять связь с духами шаману помогал костюм и набор специальных предметов. Считалось, что духи могут «вселяться» не только в тело шамана, но и в различные детали его костюма, поэтому шаманскому одеянию уделялось особенное внимание. Состав предметов, входящих в облачение шамана, зависел от его родовой при-

[450] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984. — С. 81–85.

Костюм эвенкийского шамана из Джелтулакского (ныне Тындинского) района, первая пол. XX в.

надлежности, опыта и силы, а также от вида исполняемого обряда. Так, С. М. Широкогоров отмечал, что у нерчинских и баргузинских тунгусов были распространены несколько типов шаманских одеяний: например, костюм-птица, костюм-изюбрь (который был принадлежностью больших, особенно сильных шаманов). Первый тип костюма состоял из кафтана, передника, штанов, наголенников, обуви и головного убора. Детали костюма были украшены железными подвесками и бахромой, символизирующими скелет и оперение птицы. Костюм, символизирующий изюбря, был выполнен из шкуры этого животного и снабжён подвесками и жезлами, изображавшими скелет и конечности изюбря. Рога изюбря, настоящие или символические, выполненные из железа, крепились к головному убору. Кроме того, у тунгусов Забайкалья встречались шаманские одеяния, совмещавшие в себе элементы костюма-изюбря и костюма-птицы. Неотъемлемым атрибутом любого

Эвенкийский шаман, Забайкалье

шаманского костюма были медные зеркала *толи* [451]. Функциональное назначение толи в шаманских обрядах различных народов было неодинаковым. Шаманы орочей, например, с помощью зеркал освещали себе дорогу в нижний мир [452]. Нанайцы считали, что *толи*, как щит, защищают шамана от стрел враждебных духов. Маньчжурские шаманы также использовали их в качестве защитных доспехов [453].

Эвенкийские шаманы также имели ритуальные шапки (*авун*). Иногда они отличались от других типов шапок тунгусо-маньчжурских шаманов. Эвенкийские шаманские шапки могли не иметь металлического обода и других металлических конструкций (обручей, подвесок, рогов и т. д.). Они выполнялись преимущественно из кожи и ткани. Обязательным элементом такой шапки была свисающая на глаза и закрывающая большую часть лица бахрома — своего рода завеса. В ходе камлания призывающий духов шаман опускал её на лицо, почувствовав, что духи вошли в него и он превратился в другое существо. Считалось также, что обычным людям лучше не видеть глаза камлающего шамана, чтобы не навлечь на себя беду. Из разнообразных шаманских принадлежностей особенно важным предметом считался бубен. А. И. Мазин отмечал, что шаманский бубен в представлениях эвенков-орочонов нёс многоплановую нагрузку. Он символизировал вселенную, представлял собой место для «сбора» духов — помощников и духа — покровителя шамана, служил «голосом», посредством которого шаман разговаривал с духами. Бубен выполнял и функцию «транспорта» для перевозки душ, добытых шаманом в верхнем и нижнем мирах. Бубен эвенкийского шамана имел яйцевидную или овальную форму, его размеры колебались от 70 до 90 см в продоль-

---

[451] *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. — С. 32–33.

[452] См. подробнее: *Болотин Д. П., Корнейчук Е. Н.* Чжурчжэньское зеркало со Среднего Амура // Традиционная культура востока Азии. — Благовещенск, 200. Вып. 3. — С. 152–153.

[453] *Яхонтов К. С.* «Книга о шаманке Нишань» как этнографический источник. Дис... канд. ист. наук. — СПб., 1999. — С. 88.

Тунгусский шаман — избранник духов

Авун — шапка эвенкийского шамана Александра Ивановича Ростолова, 1893 г. р., род Ниноган, р. Уркан, Амурская область

Колотушка шаманского бубна, первая треть XX в., Джелтулакский (Тындинский) район

ном сечении. Для ударов в бубен шаман использовал специальную колотушку, изготовляемую из *мугдыкен* — старой засохшей лиственницы. В некоторых случаях в деревянную лопатку врезалась костяная ручка из рога оленя или лося. Длина колотушек достигала 50, ширина — 5 см. Каждый шаман имел по пять-шесть разных колотушек и в зависимости от рода камлания пользовался той или иной из них [454].

Виды камланий были многообразны и определялись теми задачами, которые предстояло решить шаману. Особенно трудным и опасным считалось камлание, связанное с путешествием шамана в нижний мир,

---

[454] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984. — С. 59; 75–77.

Шаманский бубен и колотушка бубна С. С. Васильева (Савея)

по дороге в который душу шамана могли захватить его соперники и этим вызвать его смерть. Такое путешествие предпринималось крайне редко и только очень сильными шаманами с целью свидания с душами умерших родственников, поиска и возвращения души тяжелобольного человека, а также для сопровождения в нижний мир души умершего [455]. По данным С. М. Широкогорова, в начале XX в. среди трёх групп забайкальских тунгусов (баргузинской, нерчинской и урульгинской) насчитывалось немногим более 14 шаманов, из которых только двое могли совершать путешествие в нижний мир [456].

Большое значение имели камлания, устраиваемые для достижения удачи в охоте (*синкэлаун*). По свидетельству А. И. Мазина, этот обряд проводился в октябре и состоял из четырёх циклов: изготовление из прутьев изображений парнокопытных животных — *бэюн*; «хождение» шамана к Энекан Буга с просьбой послать зверя и охотничью удачу *синкэн*; очищение охотников — прохождение через *чичипкан* (идол, изготовлявшийся из молодых лиственниц, оберегавший, как считалось, от дурного глаза и злых духов); магическая охота и разделывание *бэюн* [457].

Эвенки с доверием относились к шаманским предсказаниям. В одном из первых свидетельств об обряде гадания, включённом в «Описание Тобольского наместничества» (1789–1790 гг.), нарисована яркая картина камлания. «Для каковых предсказаний сбираются по нескольку в один чум, где на средине раскладен бывает огонь. Все сядут, поджав под себя ноги, и, нагнувшись, смотрят в огонь. При чем происходит у них пение и бьют в бубен. А несколько погодя шаман встаёт и начинает разнообразно

---

[455] *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Книга первая: Избранное / Сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. — Владивосток, 2001.

[456] Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935. — P. 386.

[457] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984. — С. 30, 94.

Шаман. Эвенки (манегры), бассейн р. Зеи

прыгать около огня весма высоко и между тем неоднократно бросаетца в огонь, а иныя уходят в землю. Бывают недолгое время невидимыми, а толко слышат сидящия один ево голос, и опять являются зрителям. А потом, будучи обременен навешенными железными бляхами и болванчиками, выскакивает ис чума вон дымником кверху, и помешкав на улице, входит тем же дымником или дверми. Уставши же весма, лежа на земли, отдыхают так, как в обмороке, и, опомнившись, начинают петь и призывать умерших своих родственников, кои были прежде такия ж ша-

Шаман-манегр на берегу р. Зеи

маны. И после сидячим рассказывает о том, что он видел и слышал, о чем каждый из них и вообще все загадывали» [458]. Это описание во многих деталях совпадает с тем, что хранят записи, фотографии, кинодокументы недавних времен и память амурских старожилов-эвенков.

Во время камланий шаман, вступив во взаимодействие с духами, предками-шаманами, мог «увидеть» грядущие события, предсказать погоду, успех или неудачу какого-либо начинания, отыскать потерянные или украденные вещи, определить и изгнать болезнетворного духа, защитить человека от вредного воздействия духов, помочь рождению ребёнка, обеспечить хороший приплод домашних животных.

Тесная связь шаманизма с укладом жизни охотников и оленеводов, с духовной жизнью таёжных кочевников, родственные узы, связывавшие шамана и его окружение, — эти и многие другие причины обеспечивали длительное существование шаманских верований и практик в культуре амурских эвенков.

Важно, однако, что бытование шаманизма в эвенкийской среде имело противоречивый характер. Неверно идеализировать историю, изображать шаманов в качестве безусловно положительных героев эвенкийского прошлого. К сожалению, сейчас такое зачастую встречается. В реальной жизни было немало случаев шарлатанства, обмана, корысти со стороны тех или иных представителей шаманского культа. Окружающие старались без крайней нужды не обращаться к шаманам, опасались иногда непредсказуемых последствий их действий. Эвенки верили, что даже

[458] Описание Тобольского наместничества. — Новосибирск, 1982. — С. 237–238.

добрый по характеру шаман, тесно связанный с духами, невольно может стать заложником дурных намерений какого-либо вздорного духа и распространять, сам того не желая, зло вокруг себя. «Вследствие указанных причин люди, вообще говоря, шаманов недолюбливают. Поэтому нередко случается, что шаман живёт совершенно изолированно… — свидетельствовал С. М. Широкогоров, проницательный исследователь духовного мира тунгусо-маньчжурских народов. — Любовь к войнам шаманов и тяжкие последствия, происходящие от этого, некоторых людей наталкивают на мысль вообще отказаться временно от шаманов, чтобы воинственные шаманы вывелись совершенно» [459]. Всё это и многое другое накладывало двойственный отпечаток на реальное положение шаманизма в среде его бытования.

7.2. Эхо шаманского бубна: воспоминания о недалёком прошлом

Шаманизм, прочно вросший корнями в традиционный образ жизни эвенков, в своих основных формах сохранялся вплоть до конца XX в., продолжала существовать традиция передачи шаманских знаний и статуса. В 70–90-е гг. XX в. только среди эвенков Приамурья насчитывалось более десятка шаманов. Среди них выделялись К. Г. Ростолов из рода Ниноган, 1915 г. рожд. (р. Гилюй); В. Урканов (с. Усть-Уркима); К. В. Григорьев из рода Каптугар, 1908 г. рожд. (р. Большой Одьдой); Г. Я. Сологон из рода Мочен, 1919 г. рожд. (р. Большой Одьдой); В. Павлов из рода Ниноган по прозвищу «Глухой»; А. В. Павлов, 1914 г. рожд. из рода Киндигир; В. И. Макаров (с. Усть-Уркима); Я. И. Макаров (с. Усть-Уркима). К середине 90-х гг. все они ушли из жизни. В 1996 г. умерла известная шаманка М. П. Курбельтинова, проживавшая в с. Иенгра.

Сохранившиеся воспоминания об этих шаманах довольно противоречивы и немногочисленны. Одни эвенки ставят под сомнение шаманские способности некоторых шаманов, называя их колдунами или лекарями. Причина этого заключается, возможно, в конфликтных межродовых отношениях, в гонениях на шаманов в годы советской власти, в мировоззренческих разногласиях. Другие отзываются о них уважительно — таких большинство среди людей среднего и старшего возраста.

«Шаманы были у нас Пономарёвы, по реке Шевли шаманили, потом Стручков, Абрамов-дед, всего три было, — вспоминает Лидия Афанасьевна Дмитриева из рода Мэнгэл, жительница с. Ивановского. — А самый сильный был Абрамов, палатка у них с женой стояла в лесочке, рядом с посёлком, там они и шаманили. Некоторые ходили к ним за помощью. Обращались к ним, когда кто-то заболел, а другого я не знаю

---

[459] *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Книга первая: Избранное / Сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. — Владивосток, 2001. — С. 179–180.

Лидия Афанасьевна Дмитриева, с. Ивановское

Интервью у шамана, 60-е гг. XX в., с. Ивановское

Камлание шамана, 60-е гг. XX в., с. Ивановское

про это шаманство. Я на шаманов-то никогда не смотрела, почему-то побаивалась, да и бабушка запрещала к ним подходить…» [460] «Я в детстве видел трёх шаманов. В нашей местности семьи были, откуда шаманы родом, — например, Ростоловы, Васильевы были шаманы. Шаманы — они, между прочим, будущее знали, как жить дальше будешь, почему-то знали, — рассказывал эвенк Сергей Акимов, один из старожилов Усть-Уркимы. — Это страшно, я их боялся спрашивать. Последний шаман по имени Виктор был в Усть-Уркиме в 1968 году. Глухой был, совсем глухой, а так он красиво пел… А откуда у него такие слова-то выводились? Глухой, а шаманил он здорово… Шапка у него была особая, красивая, она всё лицо закрывает. А пел он о жизни. Допустим, о том, как будешь жить в дальнейшем. Вот обычно пишут,

[460] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

что они обманывали. Но не было этого никогда. А то, что они лечили, так это точно» [461].

«Я, помню, в детстве болела долго, — вспоминает о лечебной практике шаманов Татьяна Николаевна Софронова из рода Эдян, 1935 г. рожд., жительница с. Ивановского. — Пригласили шамана. Я спала, а он сказал маме про меня, что завтра утром, когда солнце будет выходить, она проснётся. Я проснулась рано утром, смотрю, солнышко светит, вскочила чай пить… С этого времени начала понемногу поправляться. А однажды, где-то в 1955 году, из Софийска приезжал шаман. А мать у нас больная была, всю жизнь болела. Отец разговаривал о ней с шаманом. Шаман сказал: вечером завтра приду, а ты иди берёзовую кору снимай. Сделай из неё шесть чашечек. Отец пошел, снял кору, сделал чашечки. А мы в палатке жили. Вечером шаман пришёл. А мать совсем больна была, две недели уже не вставала, не кушала ничего, сильно печень распухла… Ничего не могли сделать. Шаман пришёл, я тоже пришла в палатку. Он взял эти чашки, наклонился к матери и стал живот руками гладить, а губами как бы из печени что-то сосать, потом в чашки выплевывать. Смотрю, а там черви!.. Ой, как страшно было! Черви, натурально такие же, как в мясе заводятся, в чашечках шевелятся, шуршат, шуршат. Закончив, шаман сказал отцу: унеси это всё завтра рано-рано и к старой берёзе подвесь. Он собрался уносить. Да, тут ещё якуты рядом были, муж с женой. А якуты не верили же! Вот их позвали, они пришли специально. Им говорят, что мать болела, не притворялась, а вот, смотрите, болезнь. Когда они увидели, что в чашечках, их чуть не стошнило. Вот черви, сказал шаман, они съедали её в желудке, но завтра утром она встанет. Точно, мать утром встала, попросила чай и с тех пор не болела, потом до восьмидесяти пяти лет дожила. Ну как не верить в шамана? Вот как?»

Жители с. Усть-Нюкжа вспоминают множество случаев и историй про шаманов, камлавших здесь или в соседних населённых пунктах [462]. Помнят чудесные случаи исцеления и даже воскрешения в результате шаманских камланий [463]. Так, Валерий Андреевич Николаев рассказал такую историю: «В детстве шаман-старик был один, Карарбук [464]. *Нёр* мы его по-эвенкийски звали. Всё он мог. Однажды люди на охоту уехали, а его сын младший на болоте караулил — глядит, лось идёт, стрельнул. А оказывается, это шаман был. А их два шамана было, и сын того, второго шамана, стрельнул из берданки. Так намертво его убил. Ну, он оставил его и поехал за отцом, Карарбуком. Так три дня и три ночи тот над ним камлал, и на четвёртый день оживил его» [465].

---

[461] Архив авторов. Полевые сборы 2009 г.

[462] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой, Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[463] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[464] По свидетельству того же В. А. Николаева, Карарбук был белым шаманом, его помощником был орёл, а сам он жил за Становым хребтом.

[465] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

Шаманские подвески-личины, Амурская область

Тот же В. А. Николаев поведал нам историю о борьбе шамана с принявшей облик человека оспой во время эпидемии, охватившей все местные стойбища. «Раньше здесь оспой болели, и Шаманчикан здесь самый сильный был шаман. И оспой болели-то, а оспа — как человек. Старики говорили: вот, начал Шаманчикан драться с этим Оспой, этот Оспа стал быком, а этот стал медведем, только он лёг — он его утащил. А вместо себя он своего брата отправил. Ну, уже не может и говорит брату: я патронташ там забыл, иди за патронташем. Ну, он пришёл и видит — медведя следы и быка. Думает — откуда следы? Ну и сам тоже умер. И сразу как рукой сняло этого Оспу, сразу никто не стал болеть. Это точно, я убедился. Это давно было, здесь от оспы стойбища все вымирали — по Олёкме там стойбище было, все умерли от Оспы этого. Как рукой сняло, никто не стал болеть сразу. И сказал этот Оспа: "У меня сын там похоронен", — сказал. Вот по БАМу едешь, там скала стоит, вот там похоронен. И сказал: "Никогда не надо там шуметь, а то будет плохо". И точно так оказалось — все, кто первые строили БАМ, все сразу начали умирать. Вот первые строители — бамовцы, ух хорошие люди были, — так сидят и сразу умирали, без причины… И вот шум не надо, а тут по всей железной дороге… Не надо было, а то дорогу проложили как раз по этим местам. Это Оспа его похоронил… Ну, это болезнь, так он в человеческом виде ходил» [466].

В памяти эвенков сохраняются воспоминания о борьбе шаманов между собой, схватках с использованием «сохатиных рогов», а также о вражде с людьми, занимавшимися сходной магической деятельностью, — «колдунами». Трофим Васильевич Павлов рассказывал бывальщину о том, как повздорили между собой эвенкийский шаман и «колдун», предположительно из другого рода — Григорьевых. Собрались они в избе, сели за стол, чтобы помериться силой в присутствии свидетелей. «Колдун» призвал своих духов и вывалил их на стол перед своим соперником в виде змей, лягушек, ящериц. «Шаман в ответ начал в бубен бить и из тайги медведя привёл. Русские зрители испугались зверя, чуть в окна не повыскакивали, которые шаман заранее заставил хозяина открыть. Медведь всех духов — помощников "колдуна" лапами истоптал. Соперник

[466] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

в страхе стал кричать: "Уберите своего шамана!" После этого "колдун" три дня пожил и умер». В этой бывальщине, рассказанной нюкжинским эвенком в свете костра на таёжном стойбище в начале XXI в., явственно проступают сюжеты о борьбе родовых шаманов, насылающих друг на друга духов-медведей, записанные за сто лет до этого С. М. Широкогоровым среди эвенков Маньчжурии [467].

С большим удивлением вспоминал Трофим Васильевич о физической выносливости своего дяди-шамана: «Сам маленький был, а костюм у него был килограмм двадцать-тридцать. И вот, ёлки-палки, наденет костюм и всю ночь пляшет и песни поёт! А простые люди так не могут. Я, например, простой человек, дядин костюм одену, минут десять попляшу и всё, выдохся. Ведь я молодой был, здоровый… А дядя всю ночь поёт, шаманит. Бывало и два-три дня шаманил» [468].

Многие эвенки верят в силу шаманов, но при этом некоторые опасаются к ним обращаться, считая это небезопасным для человека. «Я не обращался к шаманам. Мать [469] говорила мне, что нельзя обращаться к ним, один раз обратишься — сам мучиться будешь. Никогда, говорит, не обращайся. Ведь шаман одного лечит, а другого уже калечит. Одного вылечит, а на другого болезнь направляет, вот за счёт этого они и лечат. Например, кого-нибудь из семьи вылечит, а другого из этой же семьи на его место отправит» [470], — говорит В. А. Николаев. Однако Клара Сергеевна Абрамова, 1962 г. рожд., предполагает, что так действуют только чёрные шаманы: «Чёрные шаманы, если к ним кто-то обращается, они лечат, но кто-то обязательно уйдёт из жизни из его же семьи… а белый лечит и всё» [471]. Бытует также представление о чёрных шаманах как о «вампирах», которые могут высосать жизнь из человека, чтобы выжить самому: «Если он шаман, чтоб жить ему надо, он — ну, как вампиры — своего брата может он съесть, это опасно» [472]. Следует заметить, что в традиционном шаманизме амурских эвенков не было деления на «белых» и «чёрных» шаманов. По-видимому, появление ныне в некоторых случаях такого разграничения является следствием заимствования или синкретизации верований.

Все, что связано с шаманами, несёт на себе отпечаток опасности. Ей подвергается не только сам шаман и те, кто к нему обращается, но и тот, кто изготавливает ему костюм: «Его делает только тот, к кому он сам направит. Скажет, чтоб ему эту одежду сделали, тот должен сделать, и бубен тоже, а любой это уже не делает. И после этого, кто делал эти ихние одежды, — тоже это плохо ему приходится», — отмечает В. А. Нико-

---

[467] См., например: Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // *Широкогоров С. М.* Этнографические исследования. Книга первая: Избранное / Сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. — Владивосток, 2001. — С. 116–186.

[468] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

[469] Мать В. А. Николаева, Яковлева Мария Филлиповна (1917 или 1918 г. р.), происходила из рода потомственных шаманов, но отказалась быть шаманкой, хотя и обладала, по словам В. А. Николаева, способностью к ясновидению — предсказывала людям им будущее.

[470] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[471] Стенограмма беседы с К. С. Абрамовой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[472] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

лаев. По его свидетельству, в роду его матери шаманы, чтобы их дети не унаследовали шаманский дар, перед смертью завещали сжигать их тела: «Они наказывали: их дети чтобы их сжигали, их тело, — чтобы их дети не мучились, чтобы это не передавалось по наследству. При советской власти ведь гоняли шаманов» [473].

Бытующее в эвенкийской среде опасливое отношение ко всему, что связано с шаманизмом, нежелание слишком много говорить о шаманах обусловлено традиционной табуированностью темы и суеверными страхами. Так, в ходе беседы о шаманизме с эвенкийскими женщинами села Первомайского речь зашла о ныне действующих шаманах. Эвенкийки не очень охотно развивали эту тему, а когда разговор перешёл к шаману, живущему в селе Иенгра, пожилая женщина Евдокия Семеновна Сологон, жестикулируя и улыбаясь, сказала: «Сами езжайте к нему и спрашивайте, а то у него есть такой звоночек маленький, он его к уху подносит и всё слышит…» [474]. Остальные женщины подтвердили это. Упоминание о «звоночке» — возможно, частный случай. В таком опасливом отношении к многословию сохраняется традиционное представление о незримой связи между словом и тем, что или кого оно обозначает. Слово — это своего рода звуковая форма присутствия объекта, поэтому произнесение слова является способом контакта с обозначаемым явлением.

Яркие впечатления о своём деде шамане сохранил Александр Фёдорович Андреев, 1942 г. рожд., из рода Эгилаинкур. Среди односельчан с. Гуля Александр Фёдорович слыл за человека, который и сам «немного шаманит», «лечит», «голову правит». Однако Андреев сколько-нибудь настоящим шаманом себя не считал, твёрдо свидетельствуя, что наследственный шаманский дар у него был, но остался втуне из-за личного нежелания принять дедов наказ. В зрелые годы А. Ф. Андреев тяготился тем, что не исполнил волю своих предков [475]. Сохранившуюся память о деде-шамане вместе с другими воспоминаниями он описал в своём небольшом произведении, названном «Зов моих предков». Этот текст был ранее опубликован и переиздаётся в нашей книге в приложении [476].

7.3. В ожидании «избранника духов»

В целом среди эвенков Приамурья и Южной Якутии (верхнеалданских) широк слой людей, разделяющих шаманские верования. В определённых, как правило, критических обстоятельствах личной жизни (болезнь, смерть родственника и т. п.) многие эвенки испытывают потребность прибегнуть к шаманской практике.

---

[473] Стенограмма беседы с В. А. Николаевым // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.

[474] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

[475] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

[476] Первое издание: *Андреев А. Ф.* Зов моих предков. Из жизни шамана Каптугуаркун // Традиционная культура Азии. — Выпуск пятый. — Благовещенск, 2008. — С. 300–306.

Шаман С. С. Васильев

Однако в начале XXI столетия шаманов в эвенкийских посёлках почти не осталось. Встречаются люди, в той или иной мере соответствующие, по мнению окружающих, эвенкийским представлениям о шамане, но по личным или другим причинам такие возможные кандидаты не становятся «избранниками духов». Несколько лет назад в Усть-Нюкже могла появиться своя шаманка: таковой могла стать жительница Усть-Нюкжи Елена Максимова. По свидетельству односельчан, Елена готовилась принять посвящение, ей уже сшили шаманский костюм и сделали бубен, однако вскоре она покончила с собой. Некоторые видят причину самоубийства во врачебном вмешательстве в нормальное течение её «шаманской болезни» [477]. Аркадий Николаев, бродящий многими неделями в одиночестве в тайге без оружия и запаса продуктов, ночующий у скал с рисунками и имеющий там видения грядущих мировых катастроф, не приемлет шаманизм по идейным соображениям. В молодые годы он много времени провёл каюром в геологических партиях, читал там книги, Библию, беседовал на религиозные темы. Из этого опыта он вынес отношение к шаманизму как тёмной стороне исторического прошлого. Некоторые эвенки высказывают предположение о том, что в Усть-Нюкже есть ещё одна претендентка на то, чтобы стать шаманкой — это молодая женщина Наталья Габышева, проявляющая признаки шаманской болезни. В роду у неё есть шаманы, и её матери предсказывали, что в их семье будет молодая шаманка [478]. Это даёт усть-нюкжинским эвенкам повод надеяться на то, что вскоре у них может появиться свой шаман.

В качестве действующего шамана эвенки Приамурья и Южной Якутии признают Семёна Степановича Васильева из рода Илылас, живущего в с. Иенгра. С. С. Васильев — фактически единственный активно практикующий шаман. Уважительно, как о сильном шамане отзываются о

---

[477] Стенограмма беседы с Т. С. Фёдоровой // Архив авторов. Полевые сборы 2011 г.
[478] Там же.

нём эвенки Первомайского, Усть-Уркимы, Иенгры, других эвенкийских поселений. Среди эвенков он хорошо известен также под именем Савелий, или Савей. С. С. Васильев участвовал в национально-культурных праздниках эвенков Амурской области (День оленевода и др.), не раз был приглашён на эвенкийские праздники в другие регионы (Красноярск, Хабаровск, Якутск). В 1997 г. он принимал участие в международной конференции по шаманизму в Англии, в 2007 г. выступал на VI сессии постоянного Форума при ООН по вопросам коренных народов Севера, в 2009 г. участвовал в «мировом форуме шаманов» в Гренландии. О шамане Савее писали отечественные и иностранные журналисты, учёные. Во многих газетных, журнальных и электронных публикациях, к сожалению, личность «дедушки Савея» изображается превратно, его деятельность мистифицируется вплоть до приписывания ему заслуг в том, что Олимпийский комитет выбрал местом проведения зимней Олимпиады российский город Сочи: якобы в 2007 г. по просьбе из Москвы шаман решил исход голосования через духов. Такого рода сомнительные публикации приносят мало пользы в деле изучения и понимания эвенкийского шаманизма.

На своей родине в Усть-Уркиме Савей бывает редко. В 2009 г. он приезжал по просьбе родственников, камлал для местных эвенков. Изредка некоторые амурские эвенки сами ездят к нему за помощью.

Родился С. С. Васильев в 1938 г. в Усть-Уркиме. Шаманом был его дед по отцовской линии. В молодости внук помогал деду шаманить, слушал песни, участвовал в камланиях. От деда, как полагает Семён Степанович, он и унаследовал судьбу шамана — дед, отойдя в другой мир, поспособствовал его «избранию». В молодом возрасте (около 25 лет) Васильев, заподозренный, по его словам, в шаманизме, был арестован и длительное время находился под следствием.

По-настоящему явные признаки «шаманской болезни» стали проявляться у него после 35 лет. Васильев стал слышать призывы духов. Часто впадал в беспамятство, порой в таком состоянии долго бродил по тайге. Случалось, что он, внезапно утратив на охоте контроль над собой, сбивался с нужного пути, подолгу, до двух дней, шёл неверной дорогой, оказывался в опасных для жизни обстоятельствах. Встревоженные родственники старались не пускать его в тайгу.

«Болезнь» и сопутствующие ей невзгоды Семён Степанович связывает с вмешательством в его жизнь духов — такими «мучениями» духи испытывали будущего шамана. Духи «мучили» своего избранника около 5 лет. Однажды, переправляясь в беспамятном состоянии через бурную реку, Васильев попал в водоворот, тонул и только помощь духов, как он полагает, спасла его в тот момент от неминуемой гибели. Вернувшись домой, он спал три дня. После столь очевидных проявлений «шаманской болезни» совет рода признал, что С. С. Васильеву должно быть шаманом. Из оленьей шкуры был сшит первый шаманский костюм. Савелий начал шаманить, «болезнь» прошла, и с тех пор душевные расстройства более не беспокоят эвенка. По своему психическому складу С. С. Васи-

Шаманский костюм С. С. Васильева

льев являет тип спокойного, уравновешенного и рассудительного человека.

Своего самого главного духа-покровителя шаман не видел, ему его «не показывают». Приходит к нему из верхнего мира «дед Малатый», который «давно умер», а ныне вместо него поставлен Савей. Вначале у Савея одним из главных духов-покровителей был олень. Потом его сменил лось. Этот дух помогает шаману уже около 20 лет. Савею уже были даны знаки того, что его новым главным покровителем станет высший дух-помощник — медведь. Шаман ждёт, когда духи укажут ему зверя, его местонахождение, время встречи, чтобы отправить туда охотников для добычи медвежьей шкуры. Из этой шкуры будет сшит новый костюм и сделан новый бубен, они сменят нынешние шаманские атрибуты, изготовленные из шкуры лося. Семён Степанович уверен, что, обретя медведя-помощника и медвежий костюм, он достигнет последней ступени своих шаманских способностей.

Шаман старается держаться традиционного для его народа образа жизни: вместе с несколькими эвенками он владеет стадом оленей, проводит значительную часть времени на стойбищах, зимой, пока хватает сил, охотится в тайге. Шаманить Савелию помогают несколько эвенков, среди которых выделяется Октябрина Владимировна Наумова из рода Нюрмоган, 1964 г. рожд. Шаману она начала помогать по его просьбе с 1996 г. Являясь педагогом по образованию, О. В. Наумова интересуется литературой по шаманизму, изучает верования эвенков. Кроме молодых помощников Савей иногда приглашает для участия в камланиях ещё нескольких стариков («бабушек» и «дедушек»).

Круг людей, обращающихся к Савею за помощью, довольно обширен — эвенки из ближних и дальних посёлков, а также русские и якуты

Камлание Савея

из Нерюнгри, Якутска и других окрестных мест. Нередко шаману приходится покидать Иенгру, отправляясь порой на далёкие расстояния — например, в Якутск. Чаще всего к нему идут с традиционными просьбами — вылечить от болезни, дать удачу на охоте, приплод оленям и т. д. Длительность и сложность обрядов, совершаемых шаманом, зависят от многих обстоятельств. Бывают, по его утверждению, очень сложные и долговременные камлания — до двух суток. Твёрдо установленного порядка оплаты не существует, благодарность выражается в произвольной форме.

Лечение — основная сфера шаманской практики Савелия-Савея. При этом он утверждает, что является всего лишь посредником между больными и духами. Во время камланий Савей, чтобы помочь больному, отправляется в мир духов, где встречает добрых и злых духов, с последними порой вступает в схватку. Шаман считает, что злые духи приходят из-за пределов верхнего мира, в верхнем мире их нет — «там только добрые духи». Истинными целителями недугов являются шаманские «дедушки» и «бабушки» верхнего мира (по словам Савея, «шаман не лечит, духи лечат»). Шаман в ходе камлания обращается к ним за помощью, собирает их вместе. Консилиум шаманских духов осматривает больного, а потом духи рассказывают Савею о причинах болезни и средствах избавления от неё.

Особую роль в обряде лечения играют два шаманских зеркала, прикреплённых к костюму Савелия. Савелий называет зеркала на своём шаманском облачении именами *Чалбон* (Венера) и *Сигун* (Солнце). Как известно, зеркала — распространённый у многих народов элемент шаманского снаряжения [479]. Назначение зеркал в разных традициях варьи-

---

[479] См. об этом: *Вайнштейн С. И.* Тувинское шаманство. М., 1964; *Грачёва Г. Н.* Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера. — Л., 1977; *Золотарёв А. М.* Родовой строй и религия ульчей. — Хабаровск, 1939; *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. — Владивосток, 1922; он же. Орочи — соседи маньчжур // Вестник Маньчжурии. — Харбин, 1925. № 8–10; *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984; *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. — М., 1971; *Пекарский Э. К., Васильев В. Н.* Плащ и бубен якутского шамана. — СПб., 1910; *Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. — Л., 1971.

руется. Предполагается, что они могут служить в качестве магической защиты от злых духов, вместилища духов, могут отражать деяния человека, и т. д. Эвенкийский шаман дал свою трактовку функции зеркал: «При лечении духи смотрят в зеркала и лечат больного». В его знахарской практике зеркала выступают в весьма необычном качестве — как средство визуализации недуга.

Савей знает, что существует деление на «белых» и «чёрных» шаманов, однако не считает его важным для эвенкийской традиции. Он делит шаманов на тех, что связаны с верхним миром, и тех, что связаны с нижним миром. Эта связь, по его мнению, определяет знахарские способности шаманов. Себя Савей относит к шаманам, которые ходят в верхний мир и поэтому могут лечить «сверху», с помощью духов верхнего мира. Его шаманский уровень пока не позволяет ему уверенно «ходить» в нижнем мире. Его туда «не пускают». Однажды, правда, Савею, согласно его собственному рассказу, в ходе лечения смертельно больной девочки довелось оказаться в нижнем мире, там он чуть не погиб, едва нашёл во тьме выход, но девочку излечил. Савей сможет лечить «снизу» тогда, когда достигнет высшего уровня своих шаманских способностей, когда у него появится новый костюм — медвежий — и новый бубен.

Один раз Савею приходилось провожать душу умершего человека в мир мёртвых — *буни*. Этот случай из шаманской практики оставил у него тяжёлые воспоминания. Душа умершего человека три года не могла уйти в *буни* и беспокоила родственников, которые в конце концов обратились к шаману. Препровождение души этого человека в мир мёртвых оказалось делом очень многотрудным. Причину долгих скитаний души и тяжёлых усилий по её водворению в *буни* С. С. Васильев видит в том, что тот человек при жизни был очень плохим. Вообще, в *буни*, как судит по своему опыту Савей, все добрые и злые поступки людей получают свою меру воздаяния.

С трактовкой посмертного существования и воздаяния тесно связаны представления С. С. Васильева о судьбе. Со слов шамана, у каждого человека, с момента рождения, есть судьба (*ияк*, по его терминологии). Шаман может помочь изменить судьбу, но при этом человеку нужно совершать добрые поступки.

Вера в возможность шамана воздействовать на линию судьбы подталкивает некоторых людей обращаться к Савею с довольно меркантильными предложениями — например, подсказать, как выиграть в карты, получить квартиру в городе и т. п. Случалось, что шаман не отказывал таким просителям. Некоторые из них, по словам Савея и его помощницы, обрели искомое.

Большое значение для успеха камлания имеют не только способности шамана и помощь духов, но и сила *мусун*. Эта сила, по убеждению Семёна Степановича, очень важна для шамана и вообще для людей, «так как она действует на всё». Эта сила несёт положительный заряд — «она добрая, в отличие от *эру* — злой силы», которая порождает болезни, неудачи, стихийные бедствия (например, из-за неё, как пояснил Савелий, воз-

В гостях у Савея. С. С. Васильев, А. П. Забияко, А. И. Мазин (слева направо)

никают наводнения). На вопрос о том, откуда берутся силы *мусун* и *эру*, шаман не дал определённого ответа. Он лишь пояснил, что добрая сила *мусун* связана с шаманской силой, так как, по его словам, «у шаманов всё доброе». Также связана она и с добрыми духами. Сила *эру* возникает, по выражению шамана, «с воздуха». Более конкретного толкования от Савея получить не удалось. Это объясняется, по-видимому, невысокой степенью систематизации и концептуализации представлений о *мусун* и *эру* в мировоззрении шамана.

Известно, что представление о священной силе *мусун* играет важную роль в религиозных воззрениях эвенков Верхнего Амура. В процессе камлания эвенкийские шаманы вводили её в *наму*, бубен и колотушку, добывали её для охотничьих амулетов, получали от божества Энекан Буга для оживления природы, размножения диких животных, получения здорового и многочисленного поголовья домашних оленей, здоровья членов рода и т. д [480].

Среди эвенков бытует молва о двух ярких эпизодах шаманской практики Савелия, доказывающих его «силу». Однажды в Якутске, в ходе встречи с корейской делегацией, шаман, чтобы продемонстрировать свои способности, камлая, усыпил корейцев. В другой раз в присутствии журналистов и учёных он в сильный мороз, не раскалывая льда, достал со дна замёрзшей реки Олёкмы большую гальку. С. С. Васильев и его помощница О. В. Наумова подтвердили, что эти события имели место, и дополнили рассказ о них некоторыми подробностями (от камня, яв-

---

[480] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984. — С. 23, 83, 86, 91–93, 99.

ленного в руках шамана, «валил пар», и т. п.). Сообщил Савей и о своих способностях превращать в деньги обычную бумагу. Однако этим он никогда, по его словам, на практике не занимался, так как это, по его мнению, зло, и осуществляют подобное только колдуны [481]. Явленный С. С. Васильевым пример шамана, его деятельность, мировоззрение, жизненный путь вполне типичны для эвенкийской этнокультурной традиции и для шаманизма в целом. Шаман Савей имеет весомый авторитет в своей среде. Стоит обратить внимание, однако, на одно важное обстоятельство — шаман, насколько можно судить по опыту общения с ним и его ближайшим окружением, не готовит своего преемника. Сам Савей не очень озабочен проблемой преемственности, он целиком полагается на волю духов — когда-нибудь после его ухода в иной мир «духи выберут» нового претендента, они же его и научат.

Далеко в тайге, на берегу Зейского водохранилища, находится эвенкийское село Бомнак. Здесь у эвенкийской культуры ещё крепкие корни, поскольку усилиями жителей сохраняется, насколько это возможно в современных условиях, традиционный образ жизни. Однако давно в Бомнаке и зейской тайге не было слышно звона шаманского бубна — посредники между людьми и духами перевелись тут ещё при советской власти. Кто-то был репрессирован, кто-то успел уехать — как шаман Николай Стручков, укрывшийся со всей семьёй в верховьях Селемджи [482]. Последний местный шаман, Илья Яковлев, умер более тридцати лет назад (сейчас его шаманский костюм хранится в краеведческом музее г. Зеи). Перед смертью старый шаман хотел передать свои функции молодому преемнику — Валерию Яковлеву. Но во время обряда посвящения случилось несчастье: в самый разгар обряда, когда Валерий уже впал в состояние транса, в помещение неожиданно зашла пожилая женщина, и молодой шаман в беспамятстве зарубил её топором. Суд признал несостоявшегося шамана невменяемым, и почти весь остаток жизни тот провёл в психиатрической лечебнице [483].

Несмотря на этот страшный случай, а также на отсутствие практикующих шаманов и долго остававшийся в силе запрет на шаманизм, вера жителей Бомнака в шаманскую силу осталась жива. Ещё можно услышать в посёлке вызывающие трепет рассказы старожилов — о том, как шаманы лизали раскалённые кочерги, глотали горящие угли и высасывали ртом кишащих червей из ушей больного, после чего тот непременно выздоравливал. О том, как страшно было общаться с шаманом, как он видел всё на расстоянии и предсказывал будущее, предостерегая от поступления в далёкие университеты, и его слушались. О том, как одна женщина всю ночь — так, что даже стёрла до дыр подошву на туфлях, — шла домой, возвращаясь из расположенной совсем

[481] Архив авторов. Полевые сборы 2002 г.

[482] Интервью с Геннадием Афанасьевичем Стручковым // Архив авторов. Полевые сборы 2008 г., с. Ивановское.

[483] Интервью с Риммой Гавриловной Ан // Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., с. Бомнак.

неподалёку избы, в которой находилось тело покойного шамана, а утром очнулась уже в глухой тайге [484]. Все эти истории — живые и близкие, их рассказывают молодым эвенкам не случайные попутчики, а родные люди — мама, бабушка или дядя, и происходили они с ними самими или с их знакомыми. Это совсем не то, что прочитать о шаманах книгу или даже посмотреть фильм. Это живая традиция, в которой шаманы, воскрешённые ярким и метким словом рассказчика, словно выступают из покрытого мраком прошлого и вновь обретают свою страшную и тёмную, но вместе с тем живительную силу.

Только вот связующая ниточка с шаманами — трансляторами древней веры предков — в посёлке оборвалась. Не осталось в живых ни одного зейского шамана, некому узнать волю духов и рассказать о ней людям. А между тем шаман в посёлке нужен, здесь явно что-то не то происходит: олени болеют и вымирают, а с ними уходят и люди — пропадают в тайге, умирают от болезней, погибают в результате несчастных случаев, кончают жизнь самоубийством. «Старики почему-то у нас про старину мало говорили, наоборот, говорили: “Будет новая жизнь впереди у вас, хорошо у вас будет. Вы будете жить при коммунизме, всё будет у вас”. А получилось-то наоборот, вот олени кончились, вместе с ними люди ушли. Думаю, что здесь тоже без Бога не обошлось, где-то грехи какие или место такое. Почему-то начали вдруг помирать. Водка — так водка везде есть. И молодые, и старые — все ушли, семьями» [485], — говорит один из старожилов Бомнака. Многие жители разделяют такое мнение, склоняясь к мысли о том, что на посёлке лежит проклятие. Иначе откуда столько бед? Эх, шамана бы сюда, уж он бы разобрался, «почистил» посёлок, посоветовал бы, как быть да что делать. Да вот только где ж его взять? Есть, конечно, эвенкийский шаман Савей — его жители Бомнака знают не понаслышке, многие видели его на праздниках в якутском селе Иенгра. Только Савей ведь далеко, да и ему, наверное, не до Бомнака — вон сколько людей к нему едут за помощью, даже очереди выстраиваются.

Вот так и возникла идея пригласить в Бомнак шамана со стороны. По воле случая жительница Бомнака Елена Колесова [486] познакомилась в Бурятии с эвенкийской шаманкой Светланой Ворониной, и та согласилась приехать в далёкий северный поселок. До этого она уже как-то раз помогла местной общине выиграть суд за родовые земли, будто бы склонив духов на сторону эвенков, так что в посёлке её уже заочно знали. Приезд приурочили к общему празднику-встрече амурских эвенков — Бакалды-

---

[484] Интервью с Риммой Гавриловной Ан // Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., пос. Бомнак.

[485] Интервью с Анатолием Иннокентьевичем Сахаровым // Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., пос. Бомнак.

[486] Елена Григорьевна Колесова является председателем региональной общественной организации «Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Амурской области».

ну, проходившему в Бомнаке 3 июля 2010 г. На его празднование в посёлок съехались делегации из всех эвенкийских сёл Амурской области и даже из якутского села Иенгра.

На празднике шаманка провела традиционные эвенкийские обряды: кормление огня, очищение ветвями *сэктэ* — лиственницы. Такие обряды (равно как и помазание священного столбика *сэргэ*, который, согласно древним эвенкийским представлениям, отражает собой структуру мироздания) проводятся в каждом эвенкийском селе по праздникам — обычно в День села или День оленевода, — поэтому все уже привыкли воспринимать их не как священнодействие, а как дань ушедшей традиции, последовательность сугубо символических, театральных действий, не имеющих реальной сакральной силы. Однако на этот раз всё было иначе: вместо формального исполнения обряда очищения *сэктэ*, занимающего обычно пару минут, участники обряда старались исполнить его чётко и в соответствии со всеми правилами. Да и самих участников стало намного больше: прошли под скрещёнными лиственницами даже те, кто давно не верил в этот обряд и не участвовал в нём. Кто-то повторил проход по два-три раза.

Во время Бакалдына приглашённая из Бурятии шаманка провела и настоящее камлание: правда, позже она призналась, что исполнила его не в полную силу, не отдавая своё тело духам полностью — боялась, что люди с непривычки перепугаются [487]. А они поначалу не очень-то и верили в успех дела — шаманка всё-таки не местная и, хоть и эвенкийка, камлает по бурятскому обряду. Кто её знает, настоящая она или нет?

Подготовка к камланию, с. Бомнак, 2010 г.

[487] Интервью с шаманкой Светланой Ивановной Ворониной от 8.07.2010 // Архив авторов. Полевые сборы 2010 г., с. Бомнак.

Обряд камлания, шаманка — С. И. Воронина, с. Бомнак, 2010

Сомнения развеялись на следующий день после праздника [488], когда в дом, где временно проживала шаманка, потянулась вереница посетителей. По бурятской традиции с собой они несли подношения духам — водку, молоко, конфеты и печенье. Светлана Ивановна, облачившись в костюм и вооружившись спичками, листком бумаги, шариковой ручкой и ламаистским календарём, удивительно точно угадывала проблемы, с которыми к ней приходили люди, и старалась решать их: «открывала дороги», лечила болезни, снимала порчу, решала семейные неурядицы и т. д. У входа в небольшую избушку, где устроилась шаманка, стояла очередь посетителей, несколько растерянных и смущённых участием в непривычном для них действе. Через час они выходили оттуда с горящими, полными надежды глазами, горячо благодаря Светлану Ивановну. Плату за свои услуги она не просила, но каждый благодарил её чем мог — кто-то приносил продукты, кто-то деньги, хотя иные приходили и с пустыми руками. Приём посетителей продолжался четыре дня, с раннего утра до позднего вечера: за это время шаманку успели посетить около 50 человек.

Во время приёма одной из посетительниц шаманке открылась тайна злосчастий Бомнака — оказывается, духи-предки отдельных эвенкийских родов, представители которых проживают в Бомнаке, находятся

[488] События с 4 по 8 июля описаны на основе полевых наблюдений Е. А. Воронковой.

Обряд кормления огня, с. Бомнак, 2010

между собой в непримиримой вражде, оттого и на земле среди жителей посёлка — вражда и беды. Было решено провести большой очистительный обряд, для которого шаманка выбрала тихое место в лесу, неподалёку от села.

На следующий день, 8 июля, шаманка, двое выбранных ею помощников и около 20 жителей Бомнака (потомки якобы враждующих духов-предков) пришли к назначенному месту. Вначале разожгли костёр и приготовили угощение духам — разложили на расстеленной на земле

скатерти принесённые с собой мясо, рыбу, водку, молоко, чай, печенье, конфеты. Надев обшитый волчьими хвостами шаманский костюм, шапку-*авун* с бахромой и взяв бубен с колотушкой, шаманка угостила духов, бросив в костёр по кусочку от каждого блюда, и приступила к камланию — стала ходить вокруг костра и тихонько ударять в бубен. Однако тут же прервала обряд, почувствовав, что среди присутствующих есть женщина, которой, в связи с особенностями женской физиологии, нельзя было присутствовать при камлании. Выяснив, кто эта женщина, шаманка попросила её покинуть место проведения обряда. Вскоре камлание было остановлено шаманкой повторно — она почувствовала, что кто-то из присутствующих испытывает боль, которую необходимо снять. Действительно, у одного из участников обряда от волнения свело живот. Проблему шаманка решила двумя лёгкими взмахами колотушки, прикоснувшись ею ко лбу и животу больного, и обряд был продолжен.

Постепенно ускоряя темп ударов бубна, шаманка мелодично, протяжно пела и быстро передвигалась вокруг костра. Присутствующие стояли полукругом и один за одним выкрикивали названия своих родов, призывая своих духов-предков. Удары бубна становились всё быстрее, чётче и звонче, звук стал словно уходить вдаль и возвращаться, а воздух как будто наэлектризовался. Шаманка уже совсем быстро бегала вокруг костра, едва касаясь земли, а потом волчком закружилась на одном месте. Звук нарастал, дробные удары бубна почти слились в непрерывный гул, становясь всё громче и пронзительней, и вдруг всё стихло. Шаманка сильно сгорбилась, сжавшись почти вполовину своего роста, а её лицо, видневшееся из-под бахромы, и руки словно постарели и покрылись морщинами. Присутствующие замерли в ожидании.

«Чё? Чё?» — вдруг спросила шаманка не своим, а каким-то старушечьим голосом. Помощница поняла, что в шаманку наконец вошёл дух, спросила его имя, предложила ему угощение и объяснила причину, по которой он был вызван. Шаманка назвала эвенкийское женское имя [489], однако потом в ней произошло какое-то изменение, голос стал ниже — словно у старика [490]. О себе она стала говорить в мужском роде: «Пришёл с юга». После того, как шаманка выпила чёрного чаю (от чая с молоком она отказалась) и поела отварного мяса, помощники стали к ней подводить по одному всех присутствующих, которые задавали ей вопросы — кто по-русски, кто по-эвенкийски, отвечала она на соответствующих языках [491]. Ответы были короткими: «Потому что узды перепутались», «А ты зачем ружьё продал?», «Там нож лежит», и т. д. Позже присутствовавшие удивлялись точности ответов и деталям, о которых шаманка, по их мнению, не могла знать. Вскоре дух покинул шаманку, и она пришла в

---

[489] Позже присутствующие сказали, что в Бомнаке давно жила шаманка с таким именем.

[490] Позже С. И. Воронина объяснила, что в неё вошёл дух «бабушки», который затем был вытеснен духом шамана-старика.

[491] В жизни шаманка С. И. Воронина не владеет эвенкийским языком, поэтому она очень обрадовалась, узнав от присутствовавших на камлании, что она отвечала им по-эвенкийски.

себя. Она провела очистительные действия, распределив всех по родам, затем «почистила» каждого в отдельности прикосновениями колотушки. Потом был проведён общий хороводный танец вокруг костра, сделано очищение *сэнкирэ* — болотным багульником. Завершилось всё совместной трапезой. Остатки пищи были брошены с приговорами к западу от места проведения обряда. После этого все собрали вещи и ушли с этого места, не оглядываясь.

Эвенкийская шаманка С. И. Воронина проводит обряд в с. Бомнак, 2010 г.

Вскоре шаманка покинула Бомнак. Проведённые ею обряды ещё долго будоражили местных эвенков — люди гадали, как лучше трактовать её ответы, как понять ту или иную фразу. Мнения расходились в деталях, но сходились в главном — их посёлок посетила настоящая шаманка, и теперь многие вновь поверили в шаманскую силу, в то, что жизнь в селе теперь наладится. Многие стали больше интересоваться родной культурой и собственными корнями.

В шаманизме эвенков Приамурья и Южной Якутии складывается довольно непростая ситуация. Большинство эвенков этого края выступают в той или иной мере носителями шаманских верований: эвенки признают шаманство как особый религиозный институт, сохраняют веру в способности шаманов, при необходимости обращаются или готовы обратиться к шаману за помощью. Между тем численность шаманов минимальна, явная линия преемственности не выражена. Понятно, что в случае возникновения критических обстоятельств вера в шаманов и потребность в шаманских обрядах выдвинут из среды эвенков или из среды живущих с ними бок о бок русских, якутов, бурятов инициативных людей, готовых возложить на себя шаманские обязанности. Сохранится ли при этом органическая целостность вероучительной и ритуальной традиции? С другой стороны, столь ли уж важны для шаманизма органичность и строгость наследования традиции? Важно, чтобы в подлинность шамана верило его окружение.

Приложение

Александр Андреев

ЗОВ МОИХ ПРЕДКОВ

О шамане из рода Каптугуаркун

ХРАНИТЕЛЬ ПАМЯТИ

Александр Фёдорович Андреев, с. Гуля, 2003 г.

В июле 2003 г. небольшая экспедиция — А. И. Мазин, Р. А. Кобызов и А. П. Забияко — сплавлялась по рекам Тунгир и Олёкма с целью сбора этнографического материала и сведений о наскальных рисунках. По этим двум и другим близлежащим рекам ещё до недавнего времени кочевали приамурские эвенки-орочоны. На двух резиновых лодках, ЛАСах, наш небольшой отряд отправился в путь от посёлка Тупик Читинской области. Ниже по течению, километрах в 200, находился первый населённый пункт — пос. Гуля, насчитывающий около 10 дворов и чуть более 20 жителей. Бóльшую часть года он практически отрезан от «Большой земли», сообщение с ним ограничивается возможностями моторных лодок, которые изредка добираются до этих мест. Только по зимнику сюда завозят продукты и прочие нужные вещи.

Через пять дней пути, уже на подходе к Гуле, мы встретили на реке двух рыбачивших русских. От них узнали, что есть в маленьком посёлке примечательный человек — эвенк Александр Фёдорович Андреев, который время от времени кого-то «без лекарств лечит» и помнит кое-что из старых обычаев.

Маленький дом Андреева стоял прямо на высоком берегу реки, но жил он (наверное, по привычке быть ближе к природе) в летней кухне. Александр Фёдорович оказался человеком приветливым и открытым, общение с ним принесло нам немало нового.

Следующим летом Р. А. Кобызов и А. П. Забияко, направляясь на реку Амазар, на которой, по словам А. Ф. Андреева, должны были быть интересные памятники, вновь побывали у старого эвенка, чтобы уточнить некоторые детали предстоящего маршрута. В конце разговора Александр Фёдорович как бы ненароком обмолвился, что он записал свои воспоминания о прошлом. На наши просьбы показать текст он ответил, что рукопись хранится в лесу, в зимовье, а добраться туда можно только по снегу. Пообещал позже выслать.

Откровенно говоря, мы не очень-то поверили, что есть такая рукопись. Прошло больше года. И вот в ноябре 2005 г. пришло письмо, в котором оказалась школьная тетрадка с написанным шариковой ручкой текстом с характерным названием — «Зов моих предков». А. Ф. Андреев, самородок с четырьмя классами образования, в таёжной глухомани свёл свои воспоминания в интереснейший текст, который мы публикуем с минимальной редакторской правкой и сокращениями фрагментов, не имеющих отношения к истории и религии эвенков.

Немного о себе

Родился 1942 года 10 января на реке Урка в бедной орочонской семье. Отец был прирождённым охотником, мать — из рода Каптугуаркун. А наш род — Эгилаинкунл. Наш род был из восьми человек (и сейчас они есть). Наш род живёт в Тынде и Уркиме — это родственники, а отец женился на дочери шамана (дочь Ящерицы по отцу). И вот я должен был стать шаманом (как наказывал мой дед), но что-то я не решаюсь, боюсь кое-чего. Мне кажется — ногами они ходят ко мне, снятся сны — сны куда-то зовут, пальцами манят — не знаю, что будет — наверно, умру скоро. А дед во сне сердится, что я не выполнил его наказ. Но я не могу, мне просто тяжело нести такое бремя. Иногда получается, а другой раз нет. И вот перед вами я не могу распахивать свою душу — нельзя…

Мне до сих пор тяжело на душе, если вспоминаю своего деда. Помнятся мне его говор, жесты, походка. Он всегда был одет в кожаную куртку, сшитую его женой Аксиньей, она приходилась мне бабушкой. На ногах у него в летнее время — в июне, июле, августе и сентябре — были по размеру олочи из сохатиных лап, хорошо выделанных, штаны были сшиты из крепкого материала. У него были рыжие волосы (светлые). Спокойный, не курил, не пил. Была у него поговорка: не пейте вино — сгорите. А ведь это верно… Заходя внутрь юрты, он садился на своё место, по-восточному сложив ноги. И говорил шёпотом: «Чайя ункукул» («Налей, жена, чаю»).

По вспоминаниям моего деда, его род был богатым, имел своих оленей, добывал пушнину — белок, соболей (дед говорил, что по Амуру тогда водился соболь). Соболь стоил дорого: можно было купить дом и корову. Скупали соболей русские купцы на оленях (у них были орочоны-проводники, они же батраки). Купцы привозили муку, сахар, чай, спич-

ки, махорку, мыло. Всё это меняли на пушнину. Привозили и спирт, его получали контрабандой из Китая. Купцы сами ездили в Китай, меняли на пушнину. Сколько ушло золота — не счесть. Дед не пил. Он думал, если будет пить, то духи от него отвернутся.

Его род состоял из 20 человек (женщины и мужчины, не считая детей). Имел двух жён (а моя мать — его дочь от второй жены).

Его родина — Кудучи, там есть природный солонец. Название реки Кудечи — неправильное, искажённое. Его родные места — ключи, реки Амазар, Ушмур. Даван — Деринда ковыхта — на Амазаре отстоит, на берегу реки. Имя этого отстоя Онён — с орочонского «Скала — наказывающий рисунок». Перед охотой все охотники шли на Онён. Если скала краснела, — по нашим поверьям, будет добыча. Если скала не краснела, а белела — ничего охотники не добудут. Вот такая была вера в эту скалу. И мой дед ходил молиться на Онён.

Одежда шамана

Помню шаманскую одежду деда. Из мягкой выделанной кожи был сшит халат. Кожа выделывалась из молодого зверя: выкопченная-выкопченная — как замша. К халату на петельках были привязаны или пришиты фигурки зверей — медведь, соболь, змеи, червяки, изюбр, сохатый, олень, рысь, зайцы. И всё это было выковано хорошим кузнецом. Фигуры были величиной до десяти сантиметров, копии зверей — точно как живые. Когда дед начинал исполнять свою пляску, у него гремела вся одежда.

В такт танцу, как под музыку, он надевал на ноги лёгкую, выкрашенную охрой обувь — унты. Весной с молодых деревьев снимали кору и настаивали в горячей воде, кладя туда на сутки кожу. Когда кожа через сутки становилась красной, её выделывали и сшивали.

На голову шаман надевал красивую шапку, сшитую будто из перьев. Бисер закрывал даже глаза. Эти нити — как верёвочки, но только обшитые кусочками кожи, выделанными из шкурок белок, колонка, горностая.

А халат деда весь был увешан фигурками зверей спереди и сзади — с плеча до самых унтов.

У него было два бубна. Первый бубен натянут на кольца-обручи, сделанные из берёзы, поэтому лёгкие. Сам бубен обшит тонкой молодой изюбриной шкурой. Вверх мехом — наподобие барабана. Внутренней была туго натянутая сверху кожа, что давало основной звук. Бубен укладывался в большой меховой чехол, завязывался кожаными ремешками. Перед камланием его обязательно сушат около огня в юрте.

Второй — голый, по ободку на кольцах привязанные зверьки. Все звери, которые живут в лесу, даже есть птицы.

Можно начинать плясать. Вот такая одёжа была у шамана!

Ещё забыл про колотушку. Длина — 45 сантиметров, сделана из доски.

Разговор о моём деде

Мы жили отдельно от деда своей семьёй. Жива была старшая сестра — Соня. У отца была его мать (моя бабушка), ей было около 68 лет. Старший брат — Василий, за ним — Володя. А других братьев я не помню. Знаю, что их было четверо. Они умерли. У отца был брат по имени Сашка — младше его. Моя мать умерла, когда было мне пять лет. Отец женился во второй раз, на Максимовой Марии Васильевне. Привёз её из Гули (род Эндэрэмкул), он и сейчас есть, их много — Максимовых. Вот она и стала моей мачехой.

Жили мы около Северной связи: Дёс — Дяпибдяк. Большие Кули — Малые Кули, Солнечный. В пятидесятые годы мыли там золото. Вот где моя родина. Отец сильно болел: с головой было что-то непонятное. И вот мы часто ездили к деду лечиться. У нас были свои олени — двенадцать голов. От Дёса до Кудучи было примерно километров 70–80.

Как-то летом, в июне, отец встал рано и сказал матери: «Поедем к деду в гости, зовёт, я его во сне видел, собирайтесь… Голова сильно болит, — жаловался отец, — поедем».

Мы завьючились и выехали. У нас были и верховые олени. Отец ехал впереди, ведя моего оленя, сзади ехала мать с остальными оленями, впереди бежали две собаки — Соболь и Кати. Ехали вечерами: днём была невыносимая жара. В полдень мы останавливались, отпускали оленей и варили обед. Часов в пять снова выезжали. Так ехали шесть дней. На седьмой день утром отец сказал: «Пойдём вперёд, а мать догонит». Попили чаю и пошли. Отец знал, где стойбище деда. Пройдя километров семь-восемь, я увидел табор деда около сопочки — там стояла большая берестяная юрта, около юрты бегала моя двоюродная сестра Сонька.

«Эмадера матал!» («Гости идут!») — закричала она.

Из юрты выбежала моя бабка, начала разводить огонь и ставить на него медный чайник. Мы с отцом зашли в юрту. Около дымокура сидел дед. Он встал, пожал отцу руку и громко проговорил: «Здорово, авускан!» — и обнял моего отца. Мол, молодец, гостем будешь, авускан (маленький мой зять).

Потом дед повернулся ко мне и, улыбаясь, обнял меня, погладил по голове и сказал: «Накакан (моё эвенкийское имя — Накакан), бидекэл горокуна ангадырээ!» («Живи долгие годы!»). Он опять засмеялся и посадил меня на колени. Тем временем бабка вскипятила чай. Занесла в юрту чайник, села на своё место, около стола на четырёх ножках и начала наливать нам чай. Дед спросил, где наша мать, отец и ответил, что едет сзади, скоро будет. На столе было угощение: кусковой сахар, сливочное масло, белый хлеб. Я растерялся: не знал, что взять. Дед улыбнулся и проговорил: «Кушай». Я грыз сахар, запивая чаем, мазал на хлеб масло и ел, ел (у нас продуктов почти не было, одно мясо, — ведь жили мы бедно).

Часа через три подъехала на оленях моя мать. Пока мать пила чай с бабкой, дед помог отцу поставить юрту. Дед с бабкой объяснили, что сыновья уехали на охоту на солонцы, забрали всех оленей, а они остались

втроём с внучкой. Приедут сыновья не скоро, когда добудут зверя. «Гостите! А ты (дед посмотрел на меня) играй вон с Сонькой».

Было мне тогда семь лет, а в восемь я начал учиться в Гули, меня отдали в интернат. Мы приехали с Чичайки в 51-м году, отец вступил в колхоз в Гули. Жили: Жанна, Утени, Ковали, Колокольный, Потайка — это разъезды маленькие. В Амазаре жили не всегда, отец сдавал там пушнину. В Больших Кулях был раньше рудник, там мыли золото, народу было много. Через 7–8 километров ещё рудник — Малые Кули (Солнечный).

А сейчас всё вывезли, нету даже домов, не то что посёлков, дороги были неплохие, а сейчас, наверно, всё заросло.

…Но вернёмся к моей поездке, о которой я рассказываю.

Вечером бабушка позвала нас пить чай. Мои родители быстро собрались, и мы все пошли к старикам в гости. Мы с сестрой начали играть, а взрослые зашли в юрту. Дед крикнул, чтобы мы тоже шли пить чай. Мы забежали в юрту. Дед опять посадил меня на колени и, обращаясь к бабке, шёпотом попросил: «Аракиканмэ ганакал!» («Неси гостям вино!»). Бабка проворно соскочила, вышла к своим вещам, а минут через пять вернулась, неся в руках бутылку. Села на своё место и передала бутылку деду. Дед развёл спирт водой и поставил на столик.

Начались общие разговоры на родном языке. Говорили про житьё, про охоту — куда ездили, где охотились, где будут охотиться, а женщины про свои заботы — о выделке шкур, шитье унтов и поток.

Дед был неразговорчив. Всё поддакивал отцу, прислушиваясь к его рассказам. К концу трапезы дед весело смеялся и говорил: «Будем здоровы, искать будем зверей!» — и опять смеялся.

Деда по-русски звали Семёном, но он не знал ни одного русского слова. Разговаривал с русскими жестами, мимикой. Когда начали запрещать деду шаманить, он укочевал вниз по Амазару, в посёлок Покровка (раньше там была граница) и жил около границы с семьёй. Только нашла его стойбище милиция. У них был проводник — сын деда Андрей (он и привёл милиционеров, чтобы отца забрали). Увезли его семью — бабку, сыновей и племянника деда, Павла. Возили в Москву. Продержали недолго и отпустили. А дед убежал, он прятался недалеко от стойбища. При обыске у него не нашли ничего из шаманской одежды — ни халата, ни бубна, ни колотушки: всё было спрятано и сохранялось в другом месте. Лабаз-колбо срубили на деревьях, под вид избушки, покрыли корьём на столбах метров в 7–8 высотой. Имелась лестница. Таких складов для хранения продуктов — муки, сахара, а также зимней одежды — у деда было много в глухих местах, на северной стороне больших сопок. Здесь даже не проходили люди. У него было много продуктов, он их выменивал на пушнину — белку, соболя. Он продавал мясо на маленьких разъездах, на станциях Жанна, Утени, Чичайка, Колокольный. Родитель у деда был сильный шаман (по воспоминаниям моего отца: он же всех знал, жили вместе). Жён брали из другого рода. Жили отдельно по родам. Но если убивали сохатого, то делили на всех (делёжка называлась нимадывкал — подарил).

…Вот какая участь была у моего деда. Бабка рассказывала, что он начал сходить с ума. Стал землю рыть руками, ночами петь, и, по воспоминаниям моей бабушки, так в муках и помер. А его шаманскую одежду сжёг мой дядя. В огонь бросил халат, два бубна, унты, колотушку — всё, что было, бросил в огонь. Ему наговорили другие шаманы: они были в Тынде, Уркиме и Нюкже. Разыскивайте их, — наверно, некоторые из них ещё живые. Старенькие, конечно. В 72-м году я видел одного, но не общался с ним, звать его дядя Коля. Тётке моей он по мужу какая-то родня. Кстати, тётка моя Дуня (её имя русское) — это дочь моего деда-шамана, кровная дочь, эвенкийское её имя — Тугсо. Вы поинтересуйтесь ею, она живёт в Тынде. Её фамилия Сологон Евдокия Семёновна, она своего отца очень хорошо помнит и все места, о которых я говорил, знает. В общем, она всё расскажет вам, если она живая. У неё теперь своя семья, два сына, они жили с ней в «Заре». Она-то хорошо знает, где Онён. С малых лет она жила там, выросла в лесу. Её увезли Соголоны, при мне её украли в Кудучи, я сам помню, хорошо видел. Приезжала семья — хозяин, его жена, два сына. За старшего сына сватали Дуню, а через день — украли, в лесу спрятали, а потом увезли. Они были на оленях — голов двадцать было у них своих оленей. Уехали лесом от Амазара до Амурской области — колхоз «Заря». Железной дороги не было, до Тынды ходили машины. А погодя построили БАМ.

Но вернёмся опять к деду-шаману. Дед был справедливый, не жалел ничего, нежадный был. Со своими делился, а другим продавал муку, сахар, растительное масло и китайский спирт в железных бочках. Китайцы таскали на себе этот спирт через границу. Меняли на золото. В Покровке был пропускной пункт.

У деда, помню, был талисман. Сшитая из бересты красивая коробка — муручун. Две синички белые — сшиты из белых лебединых шкурок, пропитаны запахом зверобоя (кстати, растёт на россыпях, но не везде). Муручун лежал вместе с одеждой шамана, отдельно от остальных вещей. Сшиты куски из бересты.

У деда были берданы старого образца. Пальмы он сам ковал. Пики, откованные из стали. Луки — метра по два стрелы — ставили на сохатиных тропах. Зимой ходили на медведя в берлоге. Ходили с пиками, ими убивали зверя.

Когда убивали медведя, привозили на табор, мясо, шкуру делили всем поровну (это называлось по-эвенкийски «нимат»), обдирали голову медведя, варили в котле, потом долго очищали от мяса — от головы оставался один череп. Его вешали на длинный шест в направлении восхода солнца, а глаза прятали за зарубками дерева.

Вечером того же дня начиналось пиршество. Созывался весь род от малых до старых. Для этого приготовлялось особое блюдо — мешали мозги, печень и почки. Варили целый чан мяса. Полный большой чуман — больше таза — ставили посредь юрты, садились вокруг этого чумана и начинали есть. Первый пробовал и кричал «Кук-кук-кук!», а следом

повторяли все: «Кук-кук-кук!» И начинали говорить громко: «Мы тебя не убивали, это тебя другие убили». Ни смеха, ни улыбки — все были серьёзны. Вот так продолжался праздник. Конечно, вина не было, пили густой чай.

На место шамана — где он спал, ел и шаманил — нельзя было садиться, а женщинам — даже ходить через него.

Добрыми духами деда-шамана были лебеди, гуси и синички, а злыми — медведь, волк.

Когда дед начинал шаманить, он ни с кем не разговаривал: нельзя было. Отдельно на новом месте ему ставили другую юрту, где он должен был шаманить, убивали для духов самого жирного оленя, делали лежак вроде нар, убитого оленя клали туда. Изгородь загорожена столбиками, на местах внутри стоят летящие лебеди. Входить туда было нельзя, разрешалось только сыновьям шамана, Василию и Анатолию. А моего отца он очень уважал. Он говорил: «Ты много зверей убьёшь», и отец много добывал зверей и пушнины.

Погостив у деда дней десять, мы возвращались опять на своё место, на свой участок. Он снабжал нас продуктами.

На скалу Онён ездили на оленях, просили духов помочь кого-нибудь добыть. А зря не ездили — нельзя было, по надобности ездили. Но помогало, наверно. Отец мне говорил: сходи, попроси удачи. Но мне было мало годов, и я туда не ходил. «Вырастешь, — наказывал отец, — обязательно сходи». Только я уехал оттуда насовсем в Гулю. Так и не сходил на скалу. А надо было. Зря не сходил. Маленький сказ — но не быль.

Название реки по-русски — Пиджак, по-эвенкийски — Дяпивдяк (медведь-людоед). Отчего такое название дали речке — Дяпивдяк? *Бидяча-мукон бэе умлумокун, со-вакки би ча бьюра, сокун-со бича. Улумиктатаяча абарканунми дюкра Боло-бича, Атаркандуви чуча-би бьюкта. Гиркин гуча-онтон хунукул. Гиркидуви онда оча улгутяна бакача бича окаво дю дун. Вэрвиэча гара сокатиктакакун бича-бо. Гидалавинми гача кейнача. Омукин атаркаптурби лукча ниялуктурдюк весва гэча уркалан, и гидалача тыгендулин, моин бараксик луполича маюман-дявача бьэява тыка-бича. Эвенкил бирава гуниккил Дяпивдяк* — по-русски Пиджак.

Моего деда боялись все эвенки, очень боялись, говорили: «Иэллэкун со — уру шаман — Ящерица (кличка шамана) плохой человек».

Умер дед на Ковыхте летом, в юрте. По рассказу моей бабки, похоронил его сын дядя Вася, тётки не было, она жила в Тынде, в колхозе «Заря». Ныне все умерли, кроме тётки, вроде бы она ещё жива.

Когда с убитого сохатого или изюбра обдирали шкуру, то делали так: вырубали четыре палочки длиной сантиметров по 10–15, втыкали остриём в снег или в землю, замазывали концы кровью. В четырёх углах ставили.

Шкуру медведя не трясли на улице, на ветру — нельзя было, грех.

Шаманство моего деда

Его лечение — при помощи его духов: тыми би нымгаилдягав тэткэмбэв омувдавай угтувунмэв тэткэлбэв гандакулээ. Сот урут толкичем-экумирбэ долбоныва урира минавээ нымнаникта. Кэ-тэтывкулпа минэвэ. Нымнянькты бичан долбоныва. Дегона-дегона накаккии сокуи-бичан дендяна гуныкат бичан бичакому соя гороя.

Готовясь шаманить, дед говорил: «Убейте самого жирного оленя, духи просят». Оленя убивали, из тонких деревьев делали лабаз или столик и клали туда целого оленя вместе со шкурой. Сыновья деда по его указанию из доски, сделанной из сухой сосны, готовили чучела двух точно летящих лебедей. Эти чучела прибивали к жердям, воткнутым рядом с убитым оленем. Площадка метров в десять огорожена жердями как изгородью. Такие площадки и сейчас, наверное, сохранились в лесу.

Глава 8. Традиционная культура эвенков в творчестве амурских писателей

8.1. Эвенкийская тема в амурской литературе

Эвенкийская тема в амурской литературе заявлена не широко, но довольно основательно. Она органично вписывается в широкое пространство дальневосточной этнографии, и это не случайно. Уже с конца XIX в. Дальний Восток стал литературным Клондайком для отечественных писателей. Тому причиной — не только уникальные природные условия, где смешаны самые причудливые ландшафты и резкие климатические перепады рождают уникальные образцы флоры и фауны. Многочисленные народы, с древнейших времен пересекающиеся на просторах Дальнего Востока, создают любопытнейший этнокультурный портрет региона [492]. Русские путешественники, вдохновлённые загадочными тайнами дальневосточной природы, образами её таёжных обитателей, и положили начало художественному освоению Дальнего Востока (Н. М. Пржевальский, С. В. Максимов, Д. И. Стахеев, А. В. Елисеев).

Движимые, в первую очередь, научным интересом, они занимались исследованием дальневосточной природы; бок о бок проживая с представителями коренных народов Дальнего Востока, делили с ними трудности и опасности таёжной жизни; вписывая себя в их культурную парадигму, начинали познавать истоки собственной этничности. Даром художественного видения был наделён Н. М. Пржевальский, чьё восторженное отношение к дальневосточным землям оказало огромное воздействие на

[492] Об этом, например: *Пржевальский Н. М.* Опыт статистического описания и военного обозрения Приамурского края (1863). Рукопись. АГО РФ Ф. 13. Оп. 1. Д. 14. Л. 91 об. — 92, 94 об.; *Граве В. В.* Китайцы, корейцы и японцы в Приморской области // Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. — Выпуск 11. — СПб., 1912; *Невельской Г. И.* Подвиги русских морских офицеров на Крайнем Востоке России. 1849–1855. — М., 1947; *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. — СПб., 1899. Т. 2; *Аниховский С. Э.* Изучение этнических и религиозных традиций китайского населения Дальнего Востока России русскими исследователями в 50–60 гг. XIX в. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. — Вып. 9. — Благовещенск, 2010. — С. 11—24; *Забияко А. П.* Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII — начала XX вв. // Забияко А. П., Кобызов Р. А., Понкратова Л. А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. — Благовещенск, 2009. — С. 11–24.

его учеников — Н. А. Байкова и В. К. Арсеньева. Вспомним, какое судьбоносное значение возымело напутствие Н. М. Пржевальского на Н. А. Байкова: «Если ты так любишь природу и охоту, — говорил Н. М. Пржевальский, — советую тебе после учёбы отправиться на Дальний Восток. Дивный край! Прекрасная охота! Тайга — что твои сельвасы Бразилии! Степи — пампасы Аргентины! Такой природы нет даже у нас на Кавказе и Туркестане! Жаль, что мне не удалось побывать там вторично! Ты интересуешься, убивал ли я тигров. К сожалению, нет. Много всякого зверя я стрелял, но тигров не удалось взять ни одного. *Это ты сделаешь за меня, когда будешь путешествовать по тайге Маньчжурии или Уссурийского края*» [493] (курсив наш. — *Авт.*). В 10–40 гг. XX в. ученики Пржевальского исследовали дальневосточную природу и жизнь обитателей тайги: Арсеньев — в Приморье и Уссурийском крае, Байков — в Маньчжурии.

Писатель, обращающийся к жизни коренных народов, отчасти сближается с исследователем-этнографом (и тот и другой наблюдают, сравнивают, обобщают). Однако там, где учёный опирается на точность научных сведений и их же кладёт во главу угла своих умопостроений, художник движим силами эмоций, ассоциаций и образного мышления. Бывает, что и учёный (в душе — поэт) проникается художественным соблазном, позволяя себе философские рассуждения и лирические отступления, навеянные объектом исследования или продиктованные задачей популяризации научного текста (например, «Популярные обзоры путешествий» В. К. Арсеньева, «Рассказы археолога» А. П. Деревянко [494], «Рассказы об охоте за наскальными рисунками» А. П. Окладникова [495] и др.). Но весьма редко художественный посыл перекрывает научное «задание».

Писателю больше «дозволено»: этнографические наблюдения могут стать отправной точкой для развития динамично выстроенной фабулы, а мельчайшие этнокультурные детали, языковые реалии, мифологические повествования формируют особую стилистическую манеру, резко выделяющую автора из череды ему подобных (например, романы Фенимора Купера, Майна Рида, Джека Лондона). Но для успешной реализации на ниве художественной этнографии важен, в первую очередь, определённый масштаб личности самого автора, глубина постижения им своей культуры, степень открытости культуре чужой, предшествующий индивидуальный опыт межэтнических контактов и широкая осведомлённость в сфере научных исследований искомого материала [496]. И конечно же — психологическая достоверность изображаемого — вспомним, как пеняли Куперу за его «романтических индейцев»!

---

[493] *Байков Н.* Тайга шумит. Заветы Пржевальского. — Харбин, 1937. — С. 81–85.

[494] *Деревянко А. П.* Ожившие древности: Рассказы археолога. — М.: Молодая гвардия, 1986. — 240 с.

[495] *Окладников А. П.* Олень золотые рога. Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Открытие Сибири. Главы из книги. — Хабаровск: Кн. изд-во, 1989. — 208 с.

[496] Об этом: *Забияко А. А.* Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. — № 2. — С. 154–169.

Путь литературы в этнографию был долог. А в XX в. художественное освоение культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта коренных народов плодотворно осуществилось в дальневосточных землях [497]. Художественно-обобщённый и, тем не менее, живой образ «туземца» (в соответствии со словоупотреблением начала XX в.) — Дерсу Узала, вполне реального гольда-проводника, с его анимистическими представлениями, особой таёжной этикой, особенностями речи, ввёл в литературу В. К. Арсеньев. Благодаря искреннему, «милому» Дерсу советские и зарубежные читатели заинтересовались темой Дальнего Востока, жизнью его малых народов. 1940-е гг. (сразу после скоропостижной кончины замечательного исследователя дальневосточных земель) стали пиком интереса к «арсениаде». А приамурские земли и их коренные народы пока ещё ждали «своих» авторов.

Между тем в отечественной этнографии в 40-е годы протекали те же процессы, что и в обществе (Арсеньев застал их, особенно досталось семье после его смерти) [498]: начинается чистка «старых кадров» [499], многие учёные стараются пересидеть в архивах, а молодая поросль только формируется. В области изучения коренных народов Приамурья картина такова: дореволюционные работы эмигрировавшего энциклопедиста С. М. Широкогорова упрятаны далеко в архивы [500], там же оказываются научные отчёты других исследователей [501]. Активную экспедиционную работу начинает вести Г. М. Василевич, однако основные её публикации появятся только к концу 60-х гг. [502]. Ну а А. И. Мазин

---

[497] Об этом: *Забияко А. А.* Становление художественной этнографии Владислава Лецика // Лосевские чтения — 2011. Материалы региональной научно-практической конференции. — Благовещенск: БГПУ, 2011. — С. 87–110.

[498] *Арсеньева А.* Мой муж — Володя Арсеньев. Воспоминания // Рубеж. Тихоокеанский альманах, 2006. — № 6 (868). — С. 281–338.

[499] Об этом, например: О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М. М. Шахновичу). Публикация и комментарии М. М. Шахнович // Религиоведение. — 2011. — № 3–4. — С. 170–177; 193–202.

[500] Например: *Широкогоров С. М.* Опыт изучения шаманства у тунгусов // Зап. Владивосток. ун-та, 1919. — Ч. 1; *Широкогоров С. М., Широкогорова Е. Н.* Отчёт о поездках к тунгусам и орочонам Забайкальской области в 1912 и 1913 гг. // Изв. Рус. комитета для изучения Средней и Восточной Азии, сер. II. — Пг., 1914. — № 3.

[501] *Орлов А. А.* Амурские орочоны. Вестник Императорского Русского географического общества. СПб., 1857. Книга IV. Часть 21. — № 6; *Пржевальский Н. М.* Опыт статистического описания и военного обозрения Приамурского края (1863). Рукопись. АГО РФ Ф. 13. Оп. 1. Д. 14. — Л. 91 об. — 92, 94 об.; *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. — СПб., 1899. — Т. 2; *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Хабаровск, 1895. — Т. 1. — Вып. 1; *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. — Спб., 1883; *Арсеньев В. К.* Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестник Азии. — Харбин, 1916. — № 38–39. — Кн. 2.; *Ельницкий К.* Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. Изд-е 2-е. — СПб., 1908;

[502] *Василевич Г. М.* Эвенкийская экспедиция (предварительный отчёт экспедиции 1947 г.). КСИЭ, 1949, т. 5; её же. По колхозам джугдырских эвенков. ИВГО, 1950. — Т. 82. — № 2; *её же.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л., 1969.

(1938 г. рожд.), вполне вероятно, ещё даже и не помышляет о таёжных экспедициях [503].

60-е гг. прошлого столетия знаменовали приход в отечественную науку целого ряда учёных — историков и археологов, открывших связь культуры коренного населения Амурской области с древнейшими культурами Приамурья (А. П. Деревянко, А. И. Мазин, Б. С. Сапунов). Любопытно, что исследовательский посыл устремлений известных дальневосточных учёных (как следует из воспоминаний самих В. К. Арсеньева, Н. А. Байкова, устных реплик А. П. Деревянко [504]) был сформирован, в частности, и под воздействием детских впечатлений от прочитанных книг Майна Рида, Фенимора Купера (а А. П. Деревянко в свою очередь упоминает и «Дерсу Узала» Арсеньева).

В массовом же сознании эпохи «великих побед», «эпохальных свершений», тотальной русификации, способствующей завершению процесса формирования «великой общности» — советского народа, — тема малых народов, «инородцев», была задвинута в область анекдотов. И тут в художественную литературу врывается Григорий Анисимович Федосеев, а центральными персонажами его захватывающих повествований становятся старики-эвенки, не прочитавшие ни единой книжки. В 60–80-е гг. книги писателя выпускаются многотысячными тиражами, переиздаются — ими зачитываются и взрослые, и дети.

8.2. Религиозные традиции и духовная культура амурских эвенков в художественной этнографии Григория Анисимовича Федосеева

В отличие от своих предшественников, ни этнографом, ни натуралистом Григорий Анисимович Федосеев не был. Лавры художественной этнографии снискал геодезист, первооткрыватель сложнейших маршрутов, именем которого назван не один пик… Академия наук и рядовые учёные-геодезисты будут долго чтить его подвиги и свершения. В послужном списке Федосеева — Кольский полуостров, Восточный Саян, Забайкалье, Кавказ, Урал, Западная Сибирь со всеми тремя Тунгусками, Приохотский край, Дальний Восток. Считается, что самым большим его жизненным впечатлением стал Верхний Саян (там Федосеев завещал похоронить свой прах). Но писателем

---

[503] *Мазин А. И.* Краткая биографическая справка // Традиционная культура Востока Азии. —Вып. 6. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. — С. 5.

[504] В частной беседе с автором статьи Анатолий Пантелеевич Деревянко с воодушевлением вспоминал о том, как благодаря матери своего школьного друга И. Д. Игнатенко (председателя Амурского отделения Союза писателей России), работавшей в книжном магазине, имел возможность читать приключенческую литературу (Ф. Купера, М. Рида, Дж. Лондона) — настоящий дефицит для тех лет — и как эти книги в юношеские годы помогали развить исследовательский интерес к истории разных народов // Благовещенск, май 2011 г. Личный архив А. А. Забияко.

Григорий Анисимович Федосеев

он стал, по собственному признанию в одном из последних писем, на Зее — там, где познакомился с амурскими эвенками, их таёжной грамотой, кочевыми традициями. И сегодня для нас очевидно: настоящим открытием для литературы и, что самое важное, современной этнографической науки стала запечатлённая скрупулёзно, в мельчайших подробностях, и воспетая поэтически жизнь эвенков Приамурья, во многом определяемая религиозными традициями этноса. Оказалось, что в середине 60-х гг. художественное наитие учёного-геодезиста опередило научную этнографию. Как это произошло?

Г. А. Федосеев родился на рубеже XIX–XX столетий в Ставропольском крае (1899 г., ст. Кардоникская), с детства его влекли горы и романтика приключений. Возможно, свою роль сыграла и неуёмная кавказская кровь — по неточным сведениям, Федосеев был «не совсем Федосеев»: возможно, он был сыном осетина Джантемирова (отец утонул во время грозы, а состоятельная семья торговцев эмигрировала в годы революции) [505]. От природы мальчик был очень впечатлительным. Долгое время, не зная о тайне своего происхождения, Федосеев вёл разгульную и бесшабашную жизнь — ожидал скорой смерти от наследственного туберкулёза (от этой болезни умер его официальный отец и два старших брата по отцу) [506]. А потом стал самозабвенно образовываться.

Был ли Федосеев в той степени культурным маргиналом, чтобы это предопределило его интерес к другим культурам и стремление к познанию собственной этничности, точно утверждать не приходится. Как бы то ни было — будущий исследователь вырос в краю, где пути русского населения веками скрещивались с поликультурным населением Кавказа (русскими и украинцами, кабардинами и балкарцами, осетинами и армянами, греками, карачаевцами, черкесами, чеченцами и др.) [507] Поначалу он учился в сельской школе, затем в гимназии, много читал, увлекался приключенческой литературой (всё те же Фенимор Купер, Стивенсон, Жюль Верн). Федосеев признавался: «страстный зверобой уживался во

---

[505] *Свешников А.* Две жизни Григория Федосеева // Режим доступа: gornaz.ru / forum / 35-138-1 (дата обращения 14.02.12).

[506] *Свешников А.* Там же.

[507] *Белоусов В. С., Панин А. Н., Чихин В. В.* Этнический атлас Ставропольского края. — Ставрополь: Изд-во СГУ, 2008. — 208 с.

мне с терпеливым натуралистом. С детства любил я таинственный мир растений, с увлечением наблюдал жизнь диких животных и птиц» [508]. Как следует из эпиграфов к книгам, он не только был знаком с трудами Н. М. Пржевальского, но и восхищался ими [509]. Типология формирования духа исследователя-путешественника — вполне определённая: природная впечатлительность, культурная открытость, глубокая начитанность. И все эти качества удачно соединились с научным усердием и, как оказалось, с художественной одарённостью.

Материалом для повестей, по признанию писателя, послужили «личные дневники, впечатления и воспоминания моих спутников — героев повествования. Описывая события, я старался изобразить правдиво обстановку и условия наших работ. Мне не нужно было фантазировать, придумывать ситуации — действительность была слишком насыщена событиями, чтобы что-нибудь ещё добавлять или преувеличивать» («Смерть меня подождёт». С. 5). Федосеев работал ежедневно — невзирая на снег, дождь, непогоду. В этом, безусловно, заслуга самого исследователя — аккуратного и добросовестного учёного. Нельзя сбросить со счетов и фактор времени, которого в таёжных условиях, особенно в непогоду или тогда, когда олени разбредаются по тайге — «с головой» [510]. Важно учесть и следование трудовой дисциплине: каждый экспедиционщик должен был представить после очередного сезона «полевой дневник». Очевидно, что поначалу Гр. А. Федосеев брал пример со своего старшего предшественника — В. К. Арсеньева. Влияние арсеньевской «дневниковости» видно в самой структуре глав первых повестей, предваряемых кратким конспектом и одновременно — анонсом описываемых событий. Однако это — лишь внешнее сходство. Несмотря на биографизм и фактографизм, явленный в точном следовании именам, топонимическим объектам, маршрутам, произведения Федосеева глубоко художественны по своей природе, и в этом — особенность федосеевской рефлексии собственных наблюдений. Он изначально мыслил себя как писатель [511].

Как подчёркивает сам автор, в книгах «Тропою испытаний» и «Смерть меня подождёт» отразились «события, накопившиеся за шесть лет наших непрерывных путешествий по Приохотскому краю (1948–1954 гг.)»

---

[508] *Федосеев Г. А.* От автора // *Федосеев Г. А.* Смерть меня подождёт. — Хабаровск, 1967. — С. 6. Далее в тексте ссылки на это издание с указанием страниц.

[509] Страницы «ключевой» повести Гр. А. Федосеева «Тропою испытаний» предваряют слова: «Не ковром там будет постлана ему дорога, не с приветливой улыбкой встретит его дикая пустыня, и не сами полезут ему в руки научные открытия. Нет! Ценою тяжёлых трудов и многоразличных испытаний, как физических, так и нравственных, придётся заплатить даже за первые крохи открытий» (Н. М. Пржевальский).

[510] Здесь автор статьи может сослаться на личные впечатления современных исследователей, изучающих культуру эвенков Амурской области (Материалы бесед с А. И. Мазиным, А. П. Забияко, Р. А. Кобызовым. Август 2002 г., август 2003 г.; бесед с А. П. Забияко. Август 2007 г. // Личный архив А. А. Забияко).

[511] Об этом, например: *Ерощев Ю.* Певец мужества и отваги: К столетию со дня рождения Г. А. Федосеева // Человек труда. — 1999. — № 7. 11—17 февраля. — С. 3.

Улукиткан (справа)

(«Смерть меня подождёт». С. 6). Как выяснится позднее, эти экспедиции подарили материал практически для всех предшествующих и последующих повествований. В 1950 г. выходит в свет первая книга Федосеева — сборник рассказов «Таёжные встречи». В это время он возглавляет геодезическую Нижне-Амурскую экспедицию Новосибирского аэрогеодезического предприятия [512]. Героями произведений Федосеева становятся две группы персонажей — свои же коллеги, «бывалые люди» [513] (геодезисты, рекогнсцировщики, астрономы, наблюдатели) и представители коренного населения осваиваемых земель — эвенки. И, начиная с первых прозаических опытов, центральное место в художественной этнографии Федосеева занимает Улукиткан. Впервые он появится в повести «В тисках Джугдыра» (1956) (там перипетии судьбы русского паренька Трофима развивались на фоне общения рассказчика-путешественника со своим проводником-эвенком). Немного позднее, осознав уникальность и самоценность образа Улукиткана, Федосеев решает переработать материал и целиком посвятить повествование столь полюбившемуся ему эвенку-проводнику. Так рождается повесть «Тропою испытаний» (1958), а сюжет с беспризорником Трофимом перекочует в повесть «Смерть меня подождёт» (1961) [514].

---

[512] *Ермоленко Г.* Геодезист и писатель Григорий Федосеев (к столетию со дня рождения). Интервью с П. А. Каревым // Наука в Сибири. Еженедельная газета Сибирского отделения РАН. — 1999. — № 14.

[513] «Записки бывалых людей» — под таким названием появились первые художественные очерки Гр. А. Федосеева в журнале «Сибирские огни».

[514] Об этом: *Федосеев Гр. А.* От автора // Федосеев Г. А. Смерть меня подождёт. Указ. изд. — С. 6.

Без сомнения, повесть «Тропою испытаний» стала жанровым прототипом для всех последующих «эвенкийских повествований». Писательское наитие подсказывает Федосееву наиболее подходящую художественную форму: читатель вместе с личным рассказчиком — alter ego автора — отправляется в путешествие, исполненное опасностей и чреватое приключениями, соблазнами и искушениями. Это путешествие не закончится финалом повести «Тропою испытаний», а растянется на целую эпопею о жизни эвенков. Её развитием станет повесть «Злой дух Ямбуя» (1966), а символическим завершением — «Последний костёр» (1968).

«Эвенк в тайге тропу знает, никогда не блудит»

Многосмысленное название «Тропою испытаний» скрестило не просто разнообразные смыслы, но и разные этнокультурные концепты. *Тропу* через Становой хребет ищут русские исследователи-геодезисты — это первый визуальный образ, который видят они из окна самолёта, проводя аэроразведку: «Машина набирала высоту. Но надвигавшиеся горы всё ещё заслоняли дальний горизонт. Становой хребет там, где он кончается, достигает наибольшей высоты и имеет совершенно дикие очертания. Нас встречали остроглавые вершины, то появляющиеся, то исчезающие за крылом самолёта. Всюду виднелись пропасти, нагромождения скал, отвесные стены, окружавшие цирки.

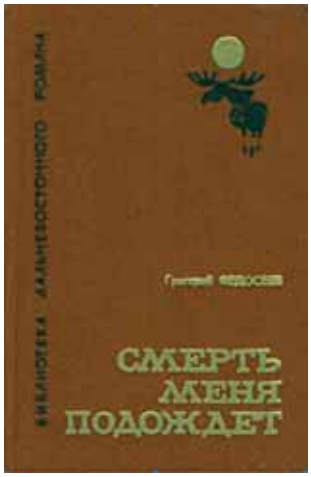
— Тропа!.. — закричал кто-то, припадая к окну. Внизу показалась узкая полоска взбитого снега — это действительно тропа. Она шла по каменистому гребню наверх, вилась по крутым откосам и терялась среди отвесных скал. Затем снова появлялась на вершине остроглавого утёса. Мы были озадачены. Кто проложил её среди каменных громад?» [515]

Но *тропа* — это и «конденсат» ментальных установок и этнорелигиозных воззрений эвенков. Амурские эвенки — кочевой народ, жизнь которого тесно связана с оленеводством и охотой. Эти установки определены их образом жизни и ориентацией в таёжном пространстве. Так с первых страниц *образ тропы* превращается в лингвокультурный и лингворелигиозный концепт художественной этнографии Федосеева: через него и его разнообразные толкования выражаются кочевая природа эвенков, их этические представления, этнокультурная и этнорелигиозная картина мира. Смысловым корнем концептуального развития образа тропы в эвенкийском языке является понятие *«окто»* [516]. Концептуальное осмысление данного понятия базируется, как и языковая картина мира

---

[515] *Федосеев Гр. А.* Тропою испытаний. Повесть. — Хабаровск: Хабаровское книжное изд-во, 1965. — 430 с. — С. 6. Далее ссылки на это издание с указанием страниц.

[516] *Окто* (с вариант. у всех северных тунгусов) — дорога, путь, тропа // Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935. — P. 440.



кочевого народа, на практическом значении [517]. *Тропа* у эвенков — это дорога в тайге, протоптанная оленями (оленная тропа) и охотниками. *Оленная тропа* — надёжный и иногда единственный ориентир для охотника в постоянно меняющемся пространстве тайги (в зависимости от времени года, освещения, погоды). Потому эвенк-охотник может со спокойной уверенностью сказать о себе: *«Эвенк в тайге тропу знает, никогда не блудит»* [518].

От прямого значения слова «тропа», содержащего в себе настоящий «пучок смыслов», развивается цепь его дополнительных значений, закрывающих в языке эвенков разнообразные лакуны онтологического, этического и религиозного содержания. Например, «двигаться по одному пути, а значит, помогать друг другу» — «идти одной тропою». Именно это имеет в виду старуха Лангара («Злой дух Ямбуя»), когда собирается помочь экспедиции, ищущей в тайге пропавших при загадочных обстоятельствах людей: «Мы сегодня ходить будем вашей тропой, потом завтра свернём на свою» [519].

«Иметь дело с человеком» — «ходить его тропою»: «Он глухой, давно не слышит, а охотник — куда с добром! Недавно сокжоя (дикий олень.

---

[517] Значение данной пространственно-временной категории в ментальности эвенков можно сравнить с её осмыслением тюркскими кочевниками Сибири: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаева А. М., Усманова М. С. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-е, 1988. — С. 71–86 («Путь»).

[518] Ср. с тезисом К. Ельницкого, возможно, сформулированным под воздействием эвенкийских поговорок: «Гоняясь в лесу за зверем, тунгус никогда не заблудится» // *Ельницкий К.* Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Указ. изд. — С. 49.

[519] *Федосеев Гр. А.* Злой дух Ямбуя. — М.: Художественная литература, 1966. — С. 38. Далее ссылки на это издание с указанием страниц.

— *Авт.*) свалил, видишь, как много мяса варили. У него доброе сердце, это хорошо знают все стойбища и *все люди, которые ходили его тропою* (здесь и далее курсив мой. — *Авт.*). Всю жизнь он кочует тут по нагорью с оленями. Шибко хороший человек!» (так аттестуют эвенки старика Карарбаха в повести «Злой дух Ямбуя») (С. 29).

«Искать лёгкую жизнь» — «искать лёгкую тропу». Старуха Лангара, опытная кочевница и хранительница эвенкийских традиций, такими словами оценивает процесс обрусения маленьких эвенков, их отвыкания от традиционного образа жизни: «Лицо Лангары вытягивается, в глазах вспыхивают недобрые огоньки. Она тычет пальцем в сторону детей, говорит резко: — Этим худо будет жить, шибко худо! Они пойдут в интернат; все будут учиться, за это большое спасибо Советской власти, раньше такого не могло быть. Но им в интернате будут показывать *лёгкую тропу*, не будут учить, как жить и добывать пищу, пушнину в тайге, пасти оленей. Разве это хорошо? Потом придёт день, дети пожалеют, не скажут спасибо» («Злой дух Ямбуя». С. 37).

С данным пониманием тропы семантически связано представление о связи поколений, традиционном образе жизни, заветах предков: «Как же больно думать ей, что тайга может опустеть, что *исчезнут тропы отцов*, не останется их опыта, если детям не будут прививать в интернатах, институтах любовь к природе, учить их жизни в лесах, развивать в них врождённые способности охотника! Я по-человечески понимаю её тревогу за судьбу подрастающего поколения эвенков» («Злой дух Ямбуя. С. 39).

Тропа — это и жизненный путь, судьба человека. Встретившись со своими ровесниками-охотниками, восьмидесятилетний Улукиткан взывает к милосердию русского начальника экспедиции: «Не обижай Улукиткана. Он не хочет тебе плохо. Может, больше я не увижу Осикту, Тешку, *тропа наша короткая стала*. Они просят спирт, я не должен их обижать. Дай маленько!» («Тропою испытаний». С. 259).

Потому «тащить свою тропу» — «прокладывать дорогу», одновременно — «направлять свою жизнь, свою судьбу». Лангара предупреждает путешественника: «Говорю, у нас и без того беда за бедой. И ты *не тащи свою тропу* на Ямбуй, лучше мимо ходи, *всё равно не обманешь Харги*» («Злой дух Ямбуя». С. 52). На что «лючи», проникающийся языковой логикой кочевников, отвечает: «Спасибо, Лангара, но *у нас нет другой тропы*. Нам надо как можно скорее добраться к Ямбую», — имея в виду, что у них нет выхода, нет иного пути, иного выбора.

«Давнишний старик Улукитакан»

Улукиткан — образ одновременно и биографический, и собирательный. Действительно, в посёлке Бомнак Амурской области ещё помнят Улукиткана, его фотография хранится в поселковом музее, могила Улукиткана — место, почитаемое теми, кто хранит интерес к эвенкийской культуре и творчеству Гр. А. Федосеева. Писатель сознательно подчёр-

Памятник Улукиткану в селе Бомнак Зейского района

кивает эвенкийское первородство Улукиткана — даже по сравнению с его спутником, вторым проводником, Николаем Лихановым. На вопрос: «почему у тебя эвенкийское имя, а у Лиханова русское?» — Улукиткан отвечает: «У него мать была русская, она ему своё имя давала». И далее он рассказывает историю своего имянаречения, тесно связанную с его таёжным происхождением: «Когда бабе приходило время рожать, она делала себе в стороне от становища маленький чум, люди не должны были слышать, как кричит баба в маленьком чуме. Такой дурной обычай был. Трудно было тогда эвенку достать кусок материи. Мать вытирала ребёнка сухой мелкой трухой от старого пня, обкладывала мхом, заворачивала в кабарожью шкурку и приносила в большой чум. Если на пупке долго не сохла кровь, прикладывали серу или присыпали золой из трубки. Крикливого ребёнка купали в снегу, чтобы он лучше спал. В такое время родился и я. Это было после зимы, у белки уже появились щенки, и мать назвала меня Улукиткан — значит «бельчонок»» («Тропою испытаний. С. 41). При этом у реального Улукиткана было русское имя — Семён Григорьевич Трифонов (всем эвенкам после крещения давали русские имена). У него была жена и четверо детей. В повести он — восьмидесятилетний старик, однако, судя по надписи на памятнике, родился Улукиткан в 1871 г. — значит, первая встреча Федосеева с ним произошла, когда Улукиткану было 77 лет.

Хороший проводник в тайге — не просто залог удачной экспедиции, а гарантия *выжить*. Позднее Федосеев напишет: «С опытным проводником нам не страшно ничто: ни броды через бурные реки, ни завалы, ни сплошная тайга, ни перевалы. У проводников-эвенков в голове своя карта, идут они по ней, не сбиваясь с пути, каким-то особым чутьём угадывая опасность. Да и олени у таких проводников не сдадут в пути, не натрут спины вьюками, придут к месту неослабленными» («Злой дух Ямбуя». С. 10) .

Напомним: у группы геодезистов изначально было два проводника. Первый — эвенк Николай Лиханов (также имеющий своего реально-

Жена Улукиткана с детьми

го однофамильца) — словно предваряет появление Улукиткана: «Это был высокий, крепкий старик, на вид лет пятидесяти, с плоским, скуластым, почти круглым лицом, одетый по-эвенкийски: в дошку, лосёвые штаны и лапчатые унты. Тугая и дочерна смуглая кожа только на лбу у него была пересечена морщинами. Толстые, вывернутые наружу губы были опушены мелкой седой порослью. Жиденькая бородёнка из считанных волос в беспорядке торчала по краешку подбородка. Лицо простое, добродушное, на нём, как в зеркале, отражался покладистый характер старика.

Это и был Николай Фёдорович Лиханов, наш второй проводник. Его чёрные глаза, подвижные, как ртуть, в одно мгновение осмотрели нас всех. Он поздоровался со всеми за руку и тоже уселся возле печки» («Тропою испытаний». С. 33). Далее этот персонаж отходит «в сторону», читатель забывает о нём, и лишь тогда, когда уходит Улукиткан (вернее, делает попытку уйти), Николай Лиханов возвращается и объясняет поступки Улукиткана (все последующие образы проводников — например, Долбачи в «Злом духе Ямбуя» — в той или иной мере слеплены по «образу и подобию» Улукиткана). Федосееву не только был дорог его *реальный проводник* Улукиткан, с которым он делил в тяжёлых переходах последнюю лепёшку, — ему необходим был именно *«давнишний старик»* Улукиткан [520].

[520] Так аттестует Улукиткана молодая женщина Хутама из повести «Смерть меня подождёт». Указ. изд. — С. 243.

Улукиткан (слева) и Лиханов пьют чай

А *художественный персонаж* Улукиткан не только соединил в себе всё лучшее, что писатель-лючи узнал об эвенках [521]. Улукитканом положено начало *тропы* в мир эвенкийской культуры — он ведёт своего русского спутника настоящей «тропой испытаний». В этом путешествии русский герой начинает познание традиций древнего народа, познаёт себя и учится соотносить свои представления о жизни с философией кочевого этноса.

В повести «Тропою испытаний» Улукиткан — не только *проводник* по трудным маршрутам и непроходимым марям, помогающий геодезистам найти тропу через Становой Хребет. Улукиткан — архетипический образ Мудрого Старца, носителя сокровенного эвенкийского знания. Он выполняет роль *проводника-медиатора*, в данном случае — *вожатого* в мире инокультуры и древнейших этнорелигиозных представлений.

Художественно оправданную вневременность образа «необыкновенного старика» подчёркивают его внешность, одежда, манера говорить: «Он стоял перед нами, старый, маленький, какой-то весь открытый, готовый к услугам. Его тёмно-серые глаза, прятавшиеся за узкими разрезами век и, вероятно, видевшие много за долгие годы жизни, теплились добротой.

Что-то подкупающее было в его манере держаться перед незнакомыми людьми и в том невозмутимом спокойствии, с каким он нас встретил.

---

[521] *Лючи, луча, лоча* (в зависимости от диалекта) — именование эвенками русских, возникшее, очевидно, по звучанию этнонима.

От него веяло мудростью долгой и нелегко прожитой жизни, глубокой стариной, тёмными таёжными лесами.

Улукиткан был одет в старенькую, изрядно поношенную доху, задубевшую от ветра, снега и костров. На голове у него копной лежала шапка-ушанка, сшитая из кабарожьих лап. На ногах — старенькие, полуизношенные унты со свежими заплатками. Поверх дошки через плечо висела на тонком ремешке кожаная сумочка с патронами и привязанным к ней старинным кресалом.

<…> Старость много потрудилась над ним. Она сгорбила ему спину, затянула лицо сеткой морщин, пальцы на руках изувечила подагрой. На его голове оставил следы и медведь, исполосовав когтями затылок. Говорил Улукиткан медленно, надтреснутым голосом, плохо выговаривая русские слова» («Тропою испытаний». С. 32) [522].

Из первого же *рассказа у костра* Улукиткана мы узнаём о том, как протекали миграционные процессы эвенков до революции, каков был их традиционный семейный уклад, как справлялись обряды перехода, неотделимые от повседневной религиозности этноса. Не случайно в основе этого рассказа лежит образ тропы:

«Я расскажу вам, где родился, *какой тропою шёл*, что видел в жизни, и вы догадаетесь, почему у Улукиткана стали кривые пальцы, плохо разгибается спина, много меток на голове» («Тропою испытаний». С. 38).

Он ещё не забыл родной язык, в его сознании живы и действенны древние предания и легенды, он верит в духов, владеет (правда, в редуцированной форме) древними религиозными практиками. В первом же своём монологе Улукиткан вспоминает, как совершался обряд погребения и каковы были эвенкийские представления о посмертном существовании:

«…умерла мать. Тогда говорили, что *пропадает только тело, а душа кочует в другой мир и там ждёт: когда тела не станет, она вернётся на землю и вселится в бальдымакту* [бальдымакта — новорождённый]. В те времена *покойника клали в долблёное корыто и поднимали высоко на дерево*.

— А чем плохо, если родится дочь? — спросил я.

— Опять не знаешь! Девка что делала прежде? Кожи мяла, унты, дошки шила, мясо варила, лепёшки пекла, оленей пасла. Но раньше кому-то надо зверя убить, белки, колонков настрелять. Вот и считали: хорошо иметь первым сына, а второй — дочь, тогда шибко ладно в чуме» («Тропою испытаний». С. 32).

Обращение в прошлое эвенкийской истории — словно увертюра ко всем сюжетным линиям и вставным повествованиям, к сюжетам последующих произведений. Лейтмотивом всех сюжетных линий является кочевой образ жизни.

---

[522] Примечательно, что этот же фрагмент фактически дословно воспроизведён в повести «Смерть меня подождёт» (Указ. изд. С. 77). Очевидно, автору было важно подчеркнуть портретные характеристики Улукиткана и лишний раз выразить своё отношение к нему.

«Почему эвенки стали кочевать»

Кочевье (аргиш) — суть жизни Улукиткана. Давным-давно оно спасло его и его семью от мора: только благодаря перекочёвкам он, его мать, младшие братья и сестры смогли выжить. Кочевье вплоть до старости определяет основные вехи его судьбы — рождение первенца-дочери, рождение сына, приближение неминуемой старости и т. д.

Улукиткан относится к одному из родов пришлых охотских эвенков, потому его путь к Становому — это путь к первоистокам: «Там... вон там — Альгома, моя родина, — наконец произносит он, показывая пальцем на северо-запад. — С тех пор, как я ушёл оттуда, много раз покрывались льдом и таяли реки, зеленела тайга, прилетали и улетали птицы, линяли звери. А сердцу всё равно больно, когда думаю об Альгоме. Правду старики говорили: птица как далеко ни летает, а своё гнездо не забывает, — и он долго всматривается в синеющие гряды гольцов, а в думах, должно быть, отрывки безотрадного детства, пустая Альгоминская тайга, что прячется за далью, больной отец, брошенный у последнего костра, где-то вот тут, близко, в глубоких складках Станового» («Тропою испытаний». С. 300) .

Из неторопливого рассказа Улукиткана мы узнаём, где и как многие сотни лет складывался образ кочевания эвенков:

«Жили на Альгоме, по ту сторону Станового. Лето, зиму — всё время кочевали по тайге.

Ворон где труп найдёт, там и живёт. Мы тоже раньше так: где отец зверя убьёт, там и ставили свой чум. Только не всегда нам удача была. Другой раз долго не клали мяса в котёл, лепёшки не было, а масло и сахар совсем не знали. Даже удачливому охотнику жить было нелегко» («Тропою испытаний». С. 38).

Образ кочевания (аргиша) определяет космогоническую и этиологическую мифологию эвенков — Улукиткан поначалу пересказывает своим спутниками миф о том, «почему эвенки стали кочевать», а затем связывает блуждание эвенков по тайге с образом Харги, укравшим у эвенков счастье.

В эвенкийской традиции такие жанры известны как *«нимканы» (нимнгаканы)* — мифы, сказания, предания, сказки о прежней жизни [523]. Ситуация исполнения и слушания сказки проникнута духом древнего сказительства. Сама манера сказителя Улукиткана — настоящий театр одного актёра, показываемый специальной публике (в данном случае

---

[523] В эвенском: *немкам~нимкан* (сказка), *немкан~нимкалан* (петь сказание), *немкалан* (сказитель); в орочском: *ниммачи~нимачи~нимaну* (сказка); в ульчском: *нингман* (сказание, сказка), *нингман* (шаманить), *ненгматы* (камланье, поминки, отправление души в мир мёртвых); в нанайском: *нингман~ненгма* (сказка, сказание), *ненгматы* (поминки), *ненгман~нингман* (повествовать); в удэгейском: *нимнгангку* (сказка), *нимнгас* (рассказывать сказку). Сходное слово есть в чукотском и корякском языках: *лымнгыл* (сказка), *лымнгылкын* (он рассказывает сказку). Соответствия «л — н» часты как в одном языке, так и в двух разных языках // *Василевич Г. М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. — № 5. — С. 59.

Эвенкийские горы

— участникам экспедиции) и тщательно отрежиссированный [524]. И подготовка слушателей, и формулы, сопровождающие исполнение, аналогичны фиксируемой этнографами практике исполнительского искусства:

«— *Что это у нас так тихо?* — спросил я, недоумевая. Василий Николаевич подал мне знак садиться.

— Улукиткан сказку обещал рассказать про богатыря и почему эвенки стали кочевать, да начало, говорит, потерял, не может вспомнить, — *пояснил он шёпотом*, кивнув головою в дальний угол.

Старик сидел в своей привычной позе, с поджатыми под себя ногами, низко опустив голову. Я снял верхнюю одежду и, усевшись возле печки, приготовился слушать.

— Эко беда, годы съедают память, как огонь сухую траву, — произнёс Улукиткан с досадой и сожалением.

И снова тишина. Кто-то громко потянул из кружки горячий чай. Кто-то вздохнул, пошевелился. Я подбросил в печку дров, ярко вспыхнуло пламя. Старик вдруг выпрямился, повернул к нам голову, и его голос зазвучал грустно и напевно:

---

[524] Как свидетельствуют собиратели *нимнгаканов*, исполнение этих сказаний происходило в торжественной обстановке: «Сказитель садился на почётное место — *малу*, на меховой коврик — *кумалан* и, прикрыв глаза, некоторое время сосредоточенно молчал. Все присутствующие должны были сидеть тихо и не отвлекать его. При полной тишине сказитель начинал произносить зачин повествования возвышенным, торжественным тоном, постепенно наращивая темп речи и силу голоса». Подробнее об этом: *Мыреева А. Н.* Эвенкийские героические сказания // Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд.-е, 1990. — С. 80–88.

— *Никто из стариков не помнит, когда это было, но все знают, как случилось*. Богата была раньше тайга разным зверем, птицей, рыбой, совсем не то, что теперь. Люди не кочевали, не делали ловушек, им не надо было пасти оленей. Только подумают о мясе, как у чума появляются жирные сохатые, сокжои; глазами поведут — кругом в лесу глухари, рябчики — бери, что угодно, ешь, сколько живот просит. Всё давала тайга и не беднела: человек одного зверя съест, а на его место из каждой косточки новые родятся.

Улукиткан хлебнул горячего чая, отодвинулся от накалившейся печки и, усевшись поудобнее, продолжал:

— Жил тогда богатырь Сакал, шибко сильный. Там, где ступит его нога, — озеро разольётся, если вздохнёт полной грудью — как от ветра, лес валится, бросит куда взгляд — будто молния сверкнёт. Это он и устроил так жизнь, что эвенки горя и нужды не знали, враги в тайге появляться не смели. Но вот Сакал стариться начал, а жена никак не могла родить ему сына. В его чуме много лет шаманы били в бубны, призывали на помощь тени предков, молили духов. В жертвенниках не остывало сало, не высыхала оленья кровь. Ничто не могло умилостивить богов. И люди с горечью думали о том, что с ними будет, если Сакал умрёт, не передав своей силы сыну. Звери выйдут из повиновения, разбредутся по тайге, оставив человеку лишь путаные следы; птицы разлетятся, где искать их будешь в чаще? Рыбы уйдут в глубину больших рек.

Решил богатырь Сакал подняться на самую высокую гору и ещё раз просить милости у доброго духа гор.

— Ладно, — ответил ему хозяин гор. — Я пошлю тебе сына, но помни, Сакал-богатырь, он не должен знать женщин из чужого племени. Как только сын нарушит этот обет, великое бедствие постигнет твой народ.

Согласился богатырь Сакал, клятву дал за сына. С горы спустился, шкуры расстелил и крепко заснул. Во сне видит жену молодой, нарядной, красивой. Чум родильный себе ладит, а сама песни поёт. Давно он не видел её такой весёлой.

Не день, не два, не месяц спал он, а когда проснулся, видит — мальчик рядом стоит. Хотел взять его на руки, попробовал поднять — силы не хватило, тяжёлым показался. Потянул к себе, а тот ни с места. Понял старый Сакал, что это и есть сын его, к нему его сила перекочевала. Вывел Сакал сына из чума, посмотрел в лицо и удивился: такого красавца ему ещё видеть не доводилось.

— Имя твоё будет Гудей-Богачан, — сказал Сакал. — Ты родился, чтобы уберечь счастье своего народа, как это делали твои предки, твой отец.

На праздник собрались люди со всей тайги. Много мяса было и оленьего, и сохатиного, и кабарожьего, никто не помнил такого веселья, какое было тогда. Девушки пели песни, парни мерялись силой в борьбе, состязались в беге и меткости. Сын Сакала Гудей-Богачан во всём был первым. А старый богатырь головы не поднимал, брови нахмурив, молча сидел. Вспомнил он про клятву, что горному духу дал, и тяжело стало у него на сердце. Сможет ли сын сдержать эту клятву до конца своей жизни?

Словно тополь, быстро рос Гудей-Богачан, силой наливался. Настоящим богатырём стал, по тайге бродить начал. Где горы по-своему переставит, реку, куда ему нужно, направит, море берегами обложил. Всё это для удобства людей делал Гудей-Богачан. Далеко за тайгу разлеталась слава про него, про то, как хорошо живут эвенки. Враги завидовать стали, думать начали, как отнять счастье у народа.

Однажды птицы перелётные весть недобрую принесли: идёт на тайгу войско большое, злые пришельцы хотят убить Гудей-Богачана. Собрал молодой богатырь своих сверстников и с ними пошёл навстречу врагу. Год бились, второй, третий... Все погибли, остались только Гудей-Богачан да Кара-Иргичи — чёрный волк из чужого войска. Схватились богатыри последний раз — пошатнулась земля, полетели скалы. Свалил врага Гудей-Богачан, придавил коленкой и думать стал, что с ним сделать.

— Не убивай меня, богатырь, — сказал Кара-Иргичи, — иначе некому будет рассказать людям другого племени о твоей храбрости, некому будет предупредить их, чтоб в тайгу твою не ходили...

Поверил Гудей-Богачан, отпустил чёрного волка. А Кара-Иргичи, как только в безопасности очутился, злобно пообещал:

— Мы ещё встретимся! — и исчез.

Вернулся к себе Гудей-Богачан. Не сидится молодому богатырю. Надумал он заставить солнце светить зимою так же, как и летом, чтобы людям всегда было тепло. Решил прежде узнать, как к солнцу подступиться. Послал в разведку гуся, он не вернулся; послал соболя — бесследно пропал; отправил оленя — где-то затерялся. Понять богатырь не может, кто их там задерживает. Видит, ворон летит с юга. Уселась чёрная птица на дерево и говорит:

— Слыхали мы, что ты, храбрый Гудей-Богачан, собираешься заставить солнце светить зимою так же, как и летом, да не знаешь, как это сделать. Отправляйся сам на юг и иди до тех пор, пока не встретятся большие горы. Зимою ветры насыпают на них много снегу, они-то и заслоняют солнце. Разбросай горы — и будет всегда тепло, — сказал ворон и улетел обратно.

Гудей-Богачан стал просить отца отпустить его в этот путь. Забеспокоился старый Сакал, опасаясь, что на чужой стороне молодой богатырь увидит красивую девушку и не устоит перед соблазном любви. Стал отговаривать сына, да разве удержишь в гнезде орлёнка, если у него отросли крылья и он однажды уже испытал их силу?!

— Иди, но помни: твои глаза не должны задерживаться на лицах чужих девушек, уши твои не должны слышать их голосов, ты не должен искать близости с женщиной в чужой стороне, иначе великое бедствие постигнет народ, — сказал на прощанье старый Сакал.

Прошёл молодой богатырь всю тайгу, равнины, через реки большие и малые переправился, а гор всё не видно. Возвращаться уже решил, но тут ворон невесть откуда появился. "Иди, — говорит, — за мною, горы уже близко".

Ещё день шёл Гудей-Богачан. Видит впереди зелёную падь, а в ней стойбище большое, вокруг которого войско стоит огромное и впереди войска богатырь Кара-Иргичи. Догадался Гудей-Богачан, что обманул его проклятый ворон и в стан врагов привёл. Но Кара-Иргичи, как заметил Гудей-Богачана, видать, испугался и убежал из своего стойбища, а за ним и войско всё кинулось.

Спустился молодой богатырь в падь. По стойбищу ходит, в чумы заглядывает, удивляется: ни женщин, ни детей, всё добро брошено. Но вот видит он: на краю леса дымок вьётся, к небу тянется, большой чум стоит, узоры в нём расшиты золотом. Зашёл в него Гудей-Богачан да так и онемел, с места сдвинуться не может, будто к земле прирос. Глазам своим не верит. Навстречу ему со шкур звериных поднялась невиданной красоты девица, в дорогом наряде, стройна, как берёзка в густом лесу, глаза горят ласкою. Подошла она к Гудей-Богачану, крепко обняла его за шею, жарко поцеловала. Грудью своей коснулась его груди.

— Давно я поджидаю тебя, мой любимый Гудей-Богачан, спас ты меня от злого богатыря Кара-Иргичи,— сказала красавица и, за руку взяв Гудей-Богачана, на шкуры мягкие его усадила.

Не верит молодой богатырь, что так легко досталась ему дорогая добыча, не может отвести глаз от неё.

— Веди меня в свой чум, женой твоей буду верной, сыновей-богатырей принесу, — говорит девица, а сама раздевает молодого богатыря, на подушки мягкие кладёт его голову покорную.

Забыл Гудей-Богачан про наказ отца, не вспомнил про свой народ, остался в чуме. Утром проснулся — видит возле себя Кара-Иргичи. Хочет встать молодой богатырь, схватиться с ним, да не может он сдвинуться с места, поднять руки, — растворилась сила богатырская в ласках женщины.

— Говорил тебе, что мы встретимся! Не силой, а хитростью победил я тебя, — сказал Кара-Иргичи и занёс над богатырём руку с ножом.

— Не тронь, брат мой, я сама убью его! — слышит Гудей-Богачан голос девицы и видит, как, взяв у чёрного волка нож, она склоняется над ним. — Слушай меня, молодой богатырь Гудей-Богачан, и терзайся позором. За одну ночь любви моей ты заплатил дорогой ценой — ценой счастья своего народа и своей жизни. Сейчас ты умрёшь от моей руки...

Так и расстался с жизнью богатырь в чужой стороне, так поплатился он за любовь женщины чужого, враждебного племени.

Тот же ворон разнёс повсюду недобрую весть о смерти молодого богатыря Гудей-Богачана. Умер от горя старик Сакал, разлетелись птицы кто куда, разбрелись звери по тайге, следом за ними ушли обездоленные эвенки. Не захотели они жить в неволе у Кара-Иргичи, с тех пор и стали кочевать...

Умолк старик, уронив на грудь седую голову» («Тропою испытаний». С. 177—180).

Сказание Улукиткана предваряет долгое и трудное путешествие к проходу через Становой — «давнишний старик» словно заговаривает

опасный путь, сокращая предстоящие расстояния словом [525]. Характерной является ономастика сказки — в ней явным образом отражены черты влияния тюркского (якутского) языка — в именах Сакал, Кара-Иргичи. Это и не удивительно — веками эвенкийское население Амурской области соседствовало с якутами [526]. Сама мифология эвенков отражает постоянное взаимодействие разнообразных верований коренных народов приамурских земель.

«Твоя люди некрасивый»

Улукиткан — живой свидетель исторических процессов, протекающих на территории Дальнего Востока в конце XIX — начале XX вв. и круто изменивших жизнь коренного населения. Он является одним из последних представителей того поколения своего этноса, по чьим судьбам полным ходом прошла поначалу машина русификации, христианизации, а затем и советизации [527]. Из его рассказов можно почерпнуть сведения о том, как проходили первые встречи коренных народов Приамурья с пришлым населением, а именно — с русскими. Судя по первым детским воспоминаниям старика-эвенка, с образом *лючи* — русскими — связаны характерные, полумифологические, представления о *чудовищах* и *чудесных предметах*.

Первого в своей жизни русского Улукиткан увидел, будучи ещё мальчиком: «Однажды на Большом Чайдахе, — продолжал старик после очередной паузы, — я нашёл след, долго смотрел и думал: "Это какой люди тут ходи? Раньше такой след не видел". Мать сказала: "Тут лючи был, его носит такой большой олочи [олочи — лёгкая летняя обувь из лосины. — *Гр. Ф.*], тяжёлый, как зимняя котомка". Через день лючи пришёл в наш чум с проводником. "Ты что так смотришь на меня?" — спросил он. "Моя раньше лючи не видел". — "Понравился?" — "Нет, — говорю. — Твоё лицо совсем другое, узкое, всё равно что у лисы, нос острый, однако шибко мёрзнет зимой, а глаза круглые, как у филина. Ты, должно, плохо днём видишь. Твоя люди некрасивый"» («Тропою испытаний». С. 42)).

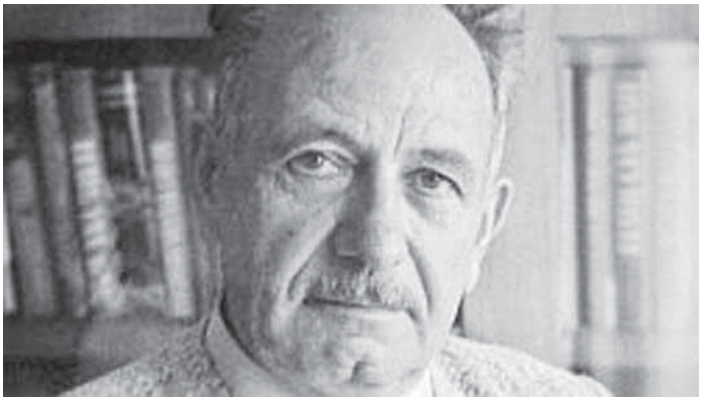
«Детский ракурс», передающий особенности восприятия представителей иного этноса, эффективен как приём художественной этнографии, так как лишён обидных (негативных) коннотаций. Как видно, и понятие красоты в представлении эвенка-охотника с малолетства связано с практической целесообразностью. Кроме того, из повестей, написанных

---

[525] Об этом: *Деревянко А. П., Гацак В. М., Соктоев А. Б.* Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока: истоки и традиции // Эвенкийские героические сказания. Указ. изд. — С. 55.

[526] Об этом: История Амурской области с древнейших времён до начала XX века / Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. — Благовещенск, 2008. — С. 384–416.

[527] Об этом, например: *Воронкова Е. А.* Религиозные представления и повседневность современных амурских эвенков (по материалам полевых исследований 2006–2009 гг.) // Традиционная культура Востока Азии. Сборник статей. — Вып. 6. Под ред. А. П. Забияко. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. — С. 242–249.



«Лючи» Григорий Федосеев, 1960-е гг.

по материалам экспедиций середины 50-х гг. XX в., следует, что в отдалённых местностях Амурской области эвенки ещё мало сообщались с русскими — не случайно малыши, встречающие экспедицию в тайге, спасаются от иноплеменников бегством — не просто как от чужих, но именно от *страшных*: «Мы ещё не дошли до входа в ущелье, как откуда-то набросило дым, смешанный с тёплым запахом человеческого жилья. Стали попадаться свежие следы оленей, и, наконец, послышался лай собак. Улукиткан заторопился.

Эвенкийская семья

Эвенкийские ребятишки. Современное фото, с. Первомайское.

Из чащи неожиданно вынырнули два чумазых мальчишки лет по пяти-шести. Увидев нас, *они от страха буквально остолбенели. Большенький хотел что-то крикнуть, но звук застрял в открытом рту. Из беспомощных рук выпала чашка, доверху наполненная брусникой*.

Мы не успели сказать мальчишкам ни слова, чтобы ободрить их, как они уже мелькали пятками, удирая без оглядки. Один из них, споткнувшись о валежину, со всего разбега шлёпнулся на землю, оглянулся и, *увидев нас, так заорал, будто его собиралось проглотить какое-то чудовище*. Второй вдруг остановился, повернул назад. *Страх на его лице сменился какой-то решительностью*. Он подбежал к товарищу, помог ему встать, и, сцепившись друг с другом за руки, они исчезли за стеной густого стланика.

Последняя сцена растрогала нас. С раннего возраста эти ребята уже знают цену настоящей мужественной дружбы» («Тропою испытаний». С. 247) . Даже познакомившись ближе с лючи, эвенкийские ребятишки не берут из его рук баночку с леденцами — в этом проявляется табу на общение с иноплеменниками, зафиксированное Федосеевым.

Опыт общения с русскими, запечатлённый в памяти Улукиткана и подтверждаемый общением самого Федосеева с детьми-эвенками, впервые увидевшими лючи, свидетельствует о простодушии и открытости эвенков: «Отец слышал, что у лючи есть *белый камень*: когда положишь его в рот, он тает, как снег, язык к губам липнет, как еловая

сера, а слюна делается слаще берёзового сока. Отец видел у купца *холодный огонь* и рассказывал, что его можно долго в кармане носить, а когда он станет горячим, от него зажигается трубка, береста, дрова — так о спичках тогда говорили. Один раз он возил меня далеко в соседнее становище, чтобы показать *зеркальце*. Чудно было: всего с ладонь, а вмещает больше чума. Смотришь в него, а видишь всё, что сзади тебя делается. Сосед шибко радовался: обманул купца — за два соболя выменял зеркальце! Так было, это правда» («Тропою испытаний». С. 39). Федосеев постоянно подчёркивает: «Эвенки вообще добры и доверчивы, как дети. В этом убеждаешься с первого дня встречи. И не найдёшь преданнее друзей, чем эвенки, когда они видят доброжелательное отношение к ним» («Злой дух Ямбуя». С. 110).

«Без веры даже сильный человек всё равно, что упавший лист: куда хочет, туда и несёт его ветер»

Процесс христианизации эвенков, на рубеже XIX–XX вв. активно проводимый Русской православной церковью [528], показан Федосеевым сквозь разные призмы — восприятия эвенков той поры, отношения уже восьмидесятилетнего Улукиткана и советского путешественника, воспитанного в атеистической парадигме: «Поп ходил по всем чумам, проверял: у кого нет креста — в прорубь таскал крестить, в холодную воду толкал. Эвенки ему стали выкуп носить: кто соболя, кто лису. От хороших подарков размяк поп, как снег от майского солнца. Не таскал в воду, крестил в чуме. Мне сказал: "Тебе имя Семён". Но мать говорила: "Какой ты Семён? Ты Улукиткан!"

Разошлась пушнина за вино, за зеркальца, за бисер. Ясак [ясак — натуральный налог (пушниной) — *Гр. Ф.*] уплатили, Богу дали маленько — он тоже любил соболей — и в тайгу ушли, когда лиственница зеленеет [Лиственница зеленеет в июне — *Гр. Ф.*]. Ушли легко. Только обидно было. Как так получилось? Будто всё купец считал правильно, белки даром не брал, а турсуки наши остались пустыми. Мать шибко ругала отца, почему ни муки, ни котла, ни куска материи не брал. Он говорил: "Ничего, *Бог лючи* нынче обещает хороший промысел, опять приедем ярмарка, купим". Да только не так случилось. Если кремня нет, сколько ни бей кресалом по языку, огня не добудешь. *Обманул Бог, тайга сильнее его*...» («Тропою испытаний». С. 39). Совершенно логично, что отношение к процессу христианизации в повести, написанной в 1958 г., проникнуто иронией и разочарованием. На самом же деле, как свидетельствуют исторические источники и документы, православные священники (несмотря

---

[528] Об этом: *Вениамин (Благонравов)*. Амурская духовная миссия в 1870 г. // Иркутские епархиальные ведомости. — 1871. — № 35; Кириллов А. В. Материалы для истории христианской миссии на Амуре со времен присоединения его к России до 1865 г. // Камчатские епархиальные ведомости. — Благовещенск, 1896. — № 24. Отдел неофициальный.

на возможные негативные факты) много способствовали и улучшению жизни эвенков, их образованию [529].

На протяжении всего путешествия Улукиткан постоянно обращается к «русскому» богу: «Что ты, оборони бог!», «Дай бог» и т. д., но это — только приговорки, сопровождающие его прогнозы и предчувствия (так же ведёт себя старуха Лангара из повести «Злой дух Ямбуя»). Очевидно, что его «бог» — не совсем Христос, это, скорее всего, синкретизированный образ бога-творца, присущий картине мира эвенков [530]. В сознании Улукиткана органично уживаются и «бог лючи», и первобытный анимизм, и собственно эвенкийские духи. В тексте Федосеева нет упоминаний о шаманах и шаманизме, хотя в середине прошлого столетия, несмотря на жестокие репрессии, это явление было живой реальностью. Улукиткан (что, впрочем, и не удивительно для религиозности эвенков) в значительной мере сам владеет некоторыми шаманскими навыками (то же самое можно сказать и о старике Карарбахе, лишь упомянутом в «Тропою испытаний», но ставшем главным героем повести «Злой дух Ямбуя»).

Эвенкийский шаман с женой

[529] Об этом: История Амурской области с древнейших времён до начала XX века. Указ. изд. — С. 384–416.

[530] Подтверждение нашим наблюдениям находим, например, в работе: *Варламов А. Н.* Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков // Религиоведение. — 2009. — № 1. — С. 74–78.

При первом же появлении Улукиткан упоминает про некоего *эскери*: «Когда время придёт — сразу *эскери* заберёт» (С. 18). Федосеев сопровождает этот теоним двусмысленным примечанием: «Эскери — бог или злой дух». Затем в разговоре у костра Улукиткан более развёрнуто излагает свои религиозные взгляды, при этом второй раз упоминая божество *эскери*: «С тех пор как я увидел первое солнце, много раз приходила и уходила зима, прилетали и отлетали птицы, зеленел и оголялся лес! За это время изменилась и жизнь эвенков. Плохой закон был раньше в тайге. Старики так думали: *эскери* даёт человеку оленей, чтобы они его возили, кормили мясом, одевали в шкуры. *Эскери* посылает в его ловушку зверя, указывает, куда надо кочевать. *Если эвенку удача была — считали, что её послал эскери*, а если горе в чум приходило — виноват *хозяин*» («Тропою испытаний». С. 32). Загадочный *эскери* — скорее всего, неточно воспроизведённый теоним *Эксэри (Экшэри)*, одно из именований *Сэвэки* — божества верхнего мира, хранителя человеческого рода и хозяина растительного и животного мира, который, как и люди, живёт на земле. От имени Эксэри (Экшэри) возникло представление об Экшэн (части духа хозяина верхнего мира). Это название связано с основой глагола *экшэ* (носить при себе) [531]. Несмотря на то, что Улукиткан говорит об эксэри («эскери») в прошедшем времени, вера в этого духа неотделима от его мироощущения и сопровождает его всю жизнь.

Обратим внимание на образ *хозяина*. Несведущий читатель из контекста мог понять всё в категориях диалектического материализма: мол, за всё, что связано с плохим в жизни, несёт вину человек — «хозяин чума». Знал ли сам Федосеев, что в данном случае речь идёт не об обычном человеке, а о Харги — старшем брате и антагонисте Сэвэки, хозяине нижнего мира, *духе-хозяине* [532]? Так или иначе, но в *художественном образе* Улукиткана мы можем отметить смешение представлений об Эксэри и Харги.

Сознание кочевника и мир амурской природы — горы, скалы, деревья, олени, бурундуки, медведи — связаны отношениями первобытного параллелизма. Улукиткан не отделяет себя от них, соотнося с состоянием природы своё состояние, своё отношение к людям и отношения между людьми. Животный мир тайги, поведение её обитателей — непременный спутник жизненно важных для эвенка событий. Например, в добрую минуту первобытный анимизм эвенка проявляется так: «Я думаю, наше дело хорошо, — говорит Улукиткан, — вода близко, мясо варим, чай пьём, работа нет, всё равно что бурундук в норе, — громко смеётся»

---

[531] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л., 1969. — С. 230. В другой работе исследовательница уточняет: «*Экшери* — название духа-хозяина верхнего мира у потомков ангарских эвенков, расселённых к западу и северу от Ангары, и у потомков енисейских эвенков, расселённых вдоль Енисея. У остальных эвенков он называется *сэвэки* или *буга*» (*Василевич Г. М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков. С. 53). Улукиткан несёт в своём лингворелигиозном сознании наследие его предков — эвенков Севера.

[532] *Варламова Г. И.* Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. — Новосибирск, 2004.

(«Тропою испытаний». С. 48). Анимистическая картина мира Улукиткана явлена в его афоризмах и поговорках, которыми он сопровождает свои умозаключения: «Человек мало живёт, но постоянно меняется: то маленький, то большой, то молодой, то старый, а скалы и горы долго живут и всегда одинаковые»; «Гнилое дерево корни держат, а старика — думы»; «Часто ворон кричит, ещё не видя добычи, а кукша верит ему и летит за ним понапрасну»; «Когда удача — и без ружья зверя добудешь; когда её нет — огнём порох не запалишь», и т. д. В этих представлениях — синтез многовековых наблюдений охотников за повадками животных и мифологических представлений, формирующих этнорелигиозную картину мира и этническую психологию.

«Надо понимай, что слышит ухо»

В анимистическом сознании Улукиткана тайга — сильнее Бога. При этом тайга — не враждебная, а соприродная ему стихия. Родственное восприятие суровой и неприглядной приамурской тайги эвенком Улукитканом показано на контрасте её восприятия пришлым иноплеменником (в данном случае — русским писателем-путешественником):

«Караван с трудом поднялся на небольшую возвышенность. Заслоняя ладонью свет солнца, Улукиткан долго осматривал лежащее впереди пространство. Губы у него высохли и потрескались от жары, глаза вспухли и покраснели. Мы все собрались возле него. Тайга, полусонная, сбегала с гор, наплывала комелистыми листвягами на кочковатые бугры, рвалась, редела и выщербленным контуром обрывалась у края равнины. Строгой, недоступной чертой отделялись мари от леса и расплывались по сумрачной, унылой, разомлевшей от солнца и горячих ветров долине. Стылые, никем не тревоженные болота ржавели по марям в густом, непролазном троелисте. От них плыл едкий, предупреждающий запах трясины. А дальше снова поднималась тайга, густая, высокоствольная, прижавшая стремительную Зею к правобережным отрогам.

Ласковая задумчивость долго не сходила с лица Улукиткана, когда он подолгу смотрел вокруг. Для старика в унылых и безрадостных картинах природы было, несомненно, что-то привлекательное, захватывающее. Может, время изменит наше восприятие, и мы так же, как и Улукиткан, полюбим этот холодный, негостеприимный край. И, может быть, покинув его, будем до боли в сердце тосковать по этим марям, по скрюченным от стужи лиственницам, по этой извечной тишине?

А старик продолжал стоять, всматриваясь в даль, как заворожённый. Никто не проронил ни слова, чтобы не потревожить его радостной задумчивости...» («Тропою испытаний». С. 116).

Федосеев пишет: «Однажды я спросил Улукиткана: "Что больше всего ты любишь в тайге?" Он подумал и, улыбнувшись, ответил: "Всё, что видит глаз, что слышит ухо"» («Тропою испытаний». С. 128).

«Давнишний старик» Улукиткан «слышит» тайгу, чувствуя себя плотью от её плоти:

«Ветер крутит — это хорошо, — говорит Улукиткан.

— К погоде, что ли? — спросил я, с надеждой посмотрев в дальний угол палатки, где сидел старик за починкой олочей.

Он приподнял голову, помигал, глядя на свет маленькими мудрыми глазами, и почесал в раздумье затылок.

— *Когда ухо слышит шаги зверя, по ним можно догадаться, кто идёт: сохатый или медведь. Если глаза смотрят на тучу, они должны знать, что не из каждой падает дождь. Вот послушай, как шумит тайга. Только хорошо слушай, она не обманет*.

Улукиткан отбросил в сторону олочи и, обняв руками согнутые в коленях ноги, повернул голову к выходу.

Мы все прислушались: лес шумит и шумит, как в мелководье далёкий перекат. Из глубины его нет-нет да и прорвётся затяжной гул, будто где-то близко вода прорвала плотину и ринулась вниз.

Старик сидит с закрытыми глазами, плотно сжав губы. Кажется, только ему одному тайга и поведала свои думы, только ему и понятен этот шум старого леса.

— Слушайте, — вдруг прервал молчание Улукиткан и, открыв глаза, таинственно показал рукой в сторону леса. — Ветер кончился, а он всё шумит, хорошо шумит, как будто молодой стал. Это к погоде.

Старик выпрямился, разогнул спину и легко вздохнул, словно сбросил с себя тяжесть.

За палаткой качалась тайга. Стонали отжившие лесины. Гуще сыпал последний снег» («Тропою испытаний». С. 195).

Потому для Улукиткана не действенны прогнозы синоптика:

«Вечером нам из штаба сообщили прогноз погоды на ближайшие пять дней.

— Синоптик грозится похолоданием, — сказал Геннадий, передавая мне радиограмму. — В нашем районе завтра и в последующие два дня ожидается снегопад и ветер. Не лучше ли вам отложить поход? Намучаетесь по такой погоде, да и не сделаете ничего.

— Ую-юй, это как синоптик далеко видит? — удивился Улукиткан, стоящий рядом со мною.

Он смотрит на горизонт, вычерченный потемневшим контуром гор, бросает озабоченный взгляд на тайгу, прислушивается. Всё безмятежно, спокойно. Старик поднимает голову к небу, но и на небе, видимо, не находит предзнаменований непогоды. На его лице появляется явное сомнение.

— Что, не будет снегопада?

— Часто ворон кричит, ещё не видя добычи, а кукша верит ему и летит за ним понапрасну. Однако завтра снега не будет» («Тропою испытаний». С. 132).

В представлениях Улукиткана одушевлены не только природные объекты и представители животного мира — анимистической персонифика-

ции удостаиваются и части его же собственного тела — нос, ухо, глаза, ноги, руки, то есть то, что отвечает, в первую очередь, за органы чувств и помогает выжить в тайге:

«Мать лижет телка — ему приятно и ей тоже. Если от моей заботы вам хорошо, то от этого мне ещё лучше. *Человеку дано две руки*, чтобы они помогали друг другу»; «Человеку даны ноги, чтобы он долго не сидел на одном месте», и т. д.

Глаза, нос, уши — по законам мифологического мышления не просто одушевлены, но и имеют антропоморфные характеристики: «Хорошо, что *у глаз рук нет*, — всё бы захватил. Тьфу, какой люди жадный!..»; «*Мой нос, правильно, кругом слышит, а твой только насморк знает*, — засмеялся Улукиткан и стал распрягать оленей»; «*Надо понимай, что слышит ухо*. Зачем напрасно таскаешь его? — сказал он уже спокойно. — Разве не знаешь, что перед бурей или стужей тайга стонет, как старый люди? Худо ей тогда, ой, как худо! Ломается она, мёрзнет, пропадает. А перед солнечным днём шумит она славно, далеко слышно. Вот и сейчас: снег падает, кругом туман, а лес весёлый, хороший, погода близко — это надо знать.

В палатке стало совсем тихо, никто не шевелится. Теперь, кажется, и я слышу, как широко, вольно шумит лес, словно река в половодье, но ветра почти нет. Слышен даже шорох сомкнутых крон и шелест падающего снега. Старик действительно прав — будет перемена погоды, только этим и можно объяснить чистоту звука» («Тропою испытаний». С. 198).

Вся жизнь эвенка подчинена кочевому циклу и определена поведением животных. Вековые наблюдения за переменами в таёжной природе сформировали и «неписаный календарь эвенков» [533]: Федосеев тщательно фиксирует его «датировку»: «В старину эвенки не делили год на двенадцать месяцев, как это принято всюду. Они его разбивали на множество периодов в соответствии с различными явлениями в природе, имеющими какую-то закономерность. Даже Улукиткан, доживший до пятидесятых годов нашего столетия, всё ещё пользуется в личной жизни таким календарём. Если он говорит: "это было, когда крепкий мороз", то надо понимать — это случилось в январе; "много снега на ветках" — февраль; "когда медведица щенится" — март; "время наледей" — апрель; "прилетают птицы" — май; "одеваются в зелень лиственницы" — июнь; "жаркие дни" — июль; "когда олень сбрасывает кожу с рогов" — август; "когда в тайге трудно собирать оленей" — сентябрь; "белка становится выходной" — октябрь; "самое добычливое время" — ноябрь; "сохатый теряет рога" — декабрь. Эти большие периоды, в свою очередь, делились на мелкие, приуроченные к явлениям в природе, имеющим более точное время. Если Улукиткан говорит: "это

[533] Ср.: *Петрова Т. И.* Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народов // Памяти В. Г. Богораза. Сборник статей: Изд-во АН СССР. М. — Л., 1937. — С. 79–123.

Улукиткан осваивает грамоту «лючи»

было время начала паута", то он имеет в виду примерно 10 июня; "когда кукушка начала кричать" — 20 мая; "когда лебедь на север летит" — конец мая; "начало гона у сохатых" — 17 сентября...» («Тропою испытаний». С. 48).

Улукиткан не умеет читать и писать. Но он знает «таёжную грамоту», без которой человек — «слепой». Этим видом письма веками пользовались предки Улукиткана. Знание «лесной письменности» — жизненная необходимость для Улукиткана:

«В двенадцать часов мы добрались до лагеря Лебедева.

— Кажется, никого нет! — крикнул Василий Николаевич, соскочив с нарт и заглядывая в палатку.

Стоянка занесена снегом. Ни человеческих следов, ни нарт, ни оленей...

— Странно, куда же они ушли? — удивился я.

— Ты спрашиваешь про людей? Ушли сегодня далеко, не скоро вернутся, — пояснил Улукиткан.

— Откуда ты узнал? Почему так думаешь?

— Эко, не видишь! Читай, тут хорошо написано, — и старик показал рукой на ближайшую лиственницу.

На ней я увидел обыкновенный затёс и воткнутую горизонтально ерниковую веточку с закрученным кольцом на конце.

— Ничего не понимаю! Обычный затёс. Ты шутишь, Улукиткан.

— Как — шутишь? Поди, не слепой! — Он с досадой схватил меня за руку, потащил к лиственнице. — Хорошо смотри, я рассказывать буду. Раньше эвенки совсем писать не умели. Когда ему надо было что-нибудь передать другой люди, он делал разный метка на дереве, смотря чего ему надо сказать. Если хозяин чума или лабаза кочевал со становища совсем, то веточку клал прямо, куда ушёл. А если уходил надолго, но хотел обязательно вернуться, конец веточки заворачивал назад кольцом. Понял? Твоя глаза есть, хорошо смотри: каюр Лебедева правильно писал, что обязательно вернутся сюда, но не скоро. Если же эвенк кочевал на два-три дня, то кольцо веточки пускал немного вниз. Когда он уходил на день, в другом месте ночевать не хотел, веточку клал без кольца, концом прямо вниз. Теперь твоя понимай? Раньше эвенки все так делал.

— Как не понять! Но откуда ты узнал, что они уехали сегодня?

— Всё тут на веточке написано. Как не видишь? Смотри, тут ножом вырезано четыре острых зубца подряд и один тупой. Острый зубец — это по-нашему солнечный день, тупой — непогода. Значит, Лебедев кочевал отсюда после четырёх подряд хороших дней на пятый, в непогоду. Теперь хорошо считай сам и скажи, когда он ушёл.

— Верно, уехали сегодня, — вмешался в разговор Василий Николаевич. — Вспомните, ведь солнечные дни начались с четвёртого числа, мы ещё за перевалом были, и продолжались они четыре дня, а сегодня по счёту пятый день — и первый день непогоды. Ты смотри, как просто и ясно! Грамотному человеку, пожалуй, и лиственницы не хватило бы всё расписать, а у эвенка столько вместилось на веточке... Скажи пожалуйста! И как ты, Улукиткан, всё это видишь?

А тот, всё ещё покачивая от удивления головою, продолжал досадовать на нашу безграмотность, на то, что мы не обладаем нужной наблюдательностью, не замечаем многого, не умеем доискиваться до причин самых разнообразных явлений в природе.

— Человеку не напрасно дан ум, — заключил он. — *Если нашёл на снегу кучу перьев — не ходи дальше, непременно узнай, чьи они и почему лежат тут; если заметишь сломанную веточку — тоже узнай, кто и зачем её сломал; увидишь след бежавшего сокжоя — разберись, от кого он удирал*. Глаз всё должен видеть. Но только видеть — это мало, нужно и понимать, что видишь. — И, махнув на нас безнадёжно рукой, он стал распрягать оленей» («Тропою испытаний». С. 96–98) .

Своё предельно практическое значение «таёжная школа» Улукиткана приобретает в критической ситуации, когда сам проводник слепнет и управление караваном переходит в руки «лючи». Но и тогда незрячий и беспомощный проводник более зряч, нежели его видящий спутник:

«— Скажи, как нас встречает лес: сухим горбом или корой? — забеспокоился слепой.

— Не понимаю, о чём ты говоришь.

— Хорошо. Посмотри на деревья — поймёшь.

Осматриваю лиственницы и замечаю, что их полузасохшие, голые стволы сгорбились в одну сторону — результат воздействия холодных зимних ветров, дующих здесь главным образом с северо-запада. Под сухими горбами, с южной стороны, от корней до вершины, тянется неширокая полоска коры, прикрывающая жизнедеятельную часть древесины. Но какое отношение имеет всё это к маршруту?

— Нас встречают деревья корою, мы идём почти на север, — ответил я старику.

— Пошто на север? Ладно ли смотришь? — заволновался тот.

— Правильно говорю.

— Сблудил! — бросил с отчаянием старик. — Однако, не туда свернул, когда обходил марь. Нужно было брать левее, на юг, а ты пошёл вправо. Слепой не видит следа, а зрячий не понимает, куда вести его.

— Возвращаться будем?

— Как же не возвращаться, тут мне места незнакомые, уходить надо отсюда....

<…> Мы спустились в тайгу. Неприветливо встретил нас старый лиственничный лес, сыро и однообразно было в нём, ни просвета, ни единого ориентира. Я скоро сбился с нужного направления и остановил караван. Вспомнил об утонувшей буссоли: как бы она теперь пригодилась! Улукиткан, согнувшись калачиком, дрожал под телогрейкой на носилках.

— Улукиткан, не знаю, куда идти...

— Эко не знаешь! На заход солнца.

— Но ведь солнца-то нет!

— Знаю, что нет. А где мы?

— В густом лесу.

— Тут примет не ищи, иди дальше. Когда выйдем к редколесью, скажешь.

Я поправил вьюки, и наш караван завилял по чаще, обходя валежник, рытвины, завалы. Нужно бы остановиться, переждать дождь, а то и заночевать, но поблизости не видно воды и корма для оленей.

Идём страшно медленно, голова кружится от голода, ноги еле-еле передвигаются.

— Ну вот, вышли на сосняк. Не помнишь такое место?

— Нет, не помню, давно тут был.

— Куда же идти?

— По дереву разве не узнаешь? Подведи меня к сосне, — сказал слепой, ощупью сползая с носилок. Я подвёл его к нетолстой сосне.

— Смотри хорошо: одна сторона коры должна быть светлая, как золото, другая тёмная, как старая осина. Видишь?

— Вижу, хорошо заметно.

— Положи мою руку на светлую сторону... Эта сторона всегда смотрит на полдень. Разве не знаешь, что от солнца кора деревьев светлеет, а от тени темнеет? Теперь сам себе скажи, где заход солнца, туда и веди след.

Всё оказалось очень просто и понятно. Но сосняк скоро кончился. Мы перешли небольшое болото и снова погрузились в густой смешанный лес. Опять не осталось ориентиров. Чувствую, что иду не туда.

Случайно на глаза попалось гнездо белки, и я сейчас же сообщил об этом старику.

— Проверь по нему, ладно ли идём, — сказал он.

— А как проверить?

— Вход в гайно всегда за ветром, а ветер тут зимою идёт с запада...

Я, оказывается, вёл караван в обратном направлении. Поворачиваю назад.

<…> Нас окружали старые ели, но, как я ни присматривался, не мог по ним определить, где север, где юг, — кора у деревьев совершенно одноцветная. В своей беспомощности я признался старику.

— Если кора не показывает, то по мху на ветках смотри, куда идти... С какой стороны мха больше, там и север. Если одному дереву не веришь, смотри на соседние деревья, не ошибёшься.

Действительно, почти у всех елей больше мха было на одной стороне» («Тропою испытаний». С. 331—360).

«Таёжная грамота» Улукиткана курьёзным образом сочетается с его одушевлением старого ружьишки:

«Улукиткан чистит свою старинную бердану.

Только теперь я рассмотрел это ружьё, необычное для нашего времени. Ствол его сверху поржавел, внутри образовались глубокие раковины. Затвор явно не от берданы, без выбрасывателя, в гнезде не держится, и Улукиткан носит его в кармане завёрнутым в тряпочку или привязывает тонким ремешком к спусковой скобе. Ложе стёсано донельзя, сбито гвоздями, стянуто проволокой и жестью от консервной банки, к тому же его край ещё и обгорел. По всему видно, что ружьё прошло вместе со стариком длинный и тяжёлый путь, бывало в огне, под дождями и бурями. Оно, несомненно, знало много и удач и промахов. Поржавевшее, горбатое, в латках, оно внешне даже похоже на самого хозяина. Видно, живут они неразлучно, одной судьбой связанные. Ложе берданы исписано разными иероглифами — тут и веточки, и крестики, и рожки, и кружочки, и много других знаков, смысл которых понятен только старику. Они, несомненно, обозначают какие-то знаменательные события, охотничьи приметы и трофеи Улукиткана. Словом, это своеобразная летопись охотника-эвенка.

Старик, порывшись в потке [потка — дорожная сумка. — *Гр. Ф.*], достал кабарожью берцовую кость, раздробил её ножом, выскреб мозг и стал им смазывать сверху бердану. В его движениях — доверчивая любовь к этому немому другу, разделившему с ним более полувека жизни.

— Дай-ка я по твоей бердане протирочкой пройдусь да кипяточком нутро сполосну, тогда она иначе у тебя заговорит! — предложил Улукиткану Василий Николаевич.

— Однако, не нужно, Василий: фарта [фарт — удача, счастье. — *Гр. Ф.*] не будет. Старому оленю хоть три раза в год шерсть меняй, всё одно не помолодеет!

— Как ты не боишься с ним охотиться? Задерёт тебя когда-нибудь медведь, — сказал Мищенко, с удивлением разглядывая ружьё.

— Привычно. Когда стреляю, немножко глаза закрою, а чтоб не отбросило, лучше спиной к дереву прислониться.

— Значит, было уже?

— У-у, сколько раз! *Моё ружье привычка шибко худой: то осечку даст, то пулю не туда бросит, всё равно что старый люди...*

— Ты бы сменил его — теперь хорошие ружья есть, чего мучаешься...

Улукиткан бросил на Мищенко недоумённый взгляд:

— Эко мучаюсь — зря говоришь, Василь. *Ево характер я хорошо знаю, меня не обманет*. Новых ружей много, это правда, да не нужно — это лучше.

И старик, отодвинувшись от печки, ещё долго возился с берданой» («Тропою испытаний». С. 157—159).

Г. А. Федосеев и Улукиткан с участниками экспедиции

Бердана — настоящий охотничий «диплом» Улукиткана:

«— Ты, кажется, на ложе кружочками обозначаешь убитых сокжоев? — спросил я, показывая на свежую метку.

— Эге. А крестиком — медведя, точками — кабаргу, трилистом — сохатого, восьмёркой — барана. Каждому своя метка есть, смотря какой зверь. Этот сокжой жирный, его метка глубокий. Прошлый раз убил худой, старый матка, — смотри, его метка мелкий. Тут всё хорошо написано, читай, — сказал он, подавая мне бердану.

Я с большим интересом углубился в расшифровку этой удивительной охотничьей летописи. Многочисленные кружочки, восьмёрки, крестики и чёрточки на ложе ружья свидетельствовали о том, что сотни различных зверей добыл Улукиткан за свою долгую жизнь. Это был также и полный перечень парнокопытных и крупных хищников, обитающих в этом крае. По меткам можно было узнать, какой вид зверя был предметом более частого внимания охотника и какие редко попадались ему. Время, конечно, кое-что стёрло из давнишних пометок, но то, что было дорого хозяину, подновляется и оберегается» («Тропою испытаний». С. 332).

«Он никогда не отпугивал от себя счастье»

Движение художественного времени повести и продвижение героев в таёжном пространстве определяет рефрен: «— Мод... мод... — подбадривает Улукиткан уставших животных» [534]. Что бы ни произошло, олени идут вперёд, с ними — каюры (проводники), а следом отряд. Каждая остановка сопровождается цепью ритуальных действий (и это настойчиво фиксируется писателем), связанных с уходом за оленями: развьючиванием животных, их отпусканием в тайгу на прокорм.

Эвенки (орочоны) — «оленные люди». В центре эвенкийской картины мира — олень. «Орон ачин — эвэнки ачин», — гласит эвенкийская поговорка («Нет оленя — нет эвенка»). Это выражение концентрирует в себе особенность религиозного сознания кочевого и охотничьего племени, тесно связанного с жизненной практикой оленеводства. Действительно, до сего дня олень для эвенка — это и образ жизни, и объект промысла, и древнейшее культовое животное [535]. «Ленивому — сон, быстроногому — охота, а усталому оленю — свежая копанина», — сопрягает Улукиткан человеческое и оленное бытие.

Потому новорождённый в пути олень — *олицетворённое счастье* кочевника. С норовистой и бестолковой оленихой Майкой связывает Улукиткан свою удачу в пути. Стремление Улукиткана не упустить своё счастье объединяет ряд сюжетных поворотов. Первый — чудесное рождение Майки перед началом пути:

«Лагерь ещё спал. Я только забрался под полог, как ко мне заглянул Улукиткан. Он поманил меня пальцем.

— Сонгачан [телёнок. — *Гр. Ф.*] родился, иди смотри. Бальдымакта [новорождённый — *Гр.Ф.*] всегда приносит счастье, — сказал он таинственно. <…>

— Слабый он, как пойдёт с караваном? — сказал я.

— Думать будем. Говорю, новорождённый к счастью. Только глупый откажется от него. Нечасто попадается оно в дороге, — ответил старик».

Олениха инстинктивно решает спрятать новорождённого теленка. Улукиткан не хочет упускать своего счастья:

«Вечером, перед тем как стемнело, Улукиткан молча оделся, положил в котомку узду, маут [кожаный аркан для ловли оленя. — *Авт.*], взял посох и зашагал на марь к стаду.

— Оленей караулить пошёл? — спросил я каюра Николая.

— Старик хочет мать обмануть, найти телёнка.

— Куда же он ночью идёт искать?

— *Улукиткан не хочет счастье бросать*. Сейчас наденет на матку колокольчик и будет ждать; всё равно она ночью или утром побежит к

---

[534] «Вперёд, вперёд!» (эвенк.) Оклик при выравнивании каравана оленей.

[535] Об этом: *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 34–55.

В центре эвенкийской картины мира — олень

телку, он и пойдёт за ней. В тайге колокольчик далеко слышно» («Тропою испытаний». С. 86).

Писатель пытается объяснить рациональными доводами персонификацию счастья в Майкином лице: «Мы назвали новорождённую Майкой, и все были рады, что в нашу жизнь вторглось такое забавное существо. Оно невольно вызывало у нас тёплое чувство, и мне стало понятно, почему в прошлом в быту лесных кочевников считалось, что новорождённый оленёнок приносит счастье. Несомненно, он как-то украшал своим присутствием суровую, однообразную действительность, а будучи выращенным, составлял благополучие семьи» («Тропою испытаний». С. 87). Но хлопоты, связанные с новорождённой оленихой, малообъяснимы атеистическими аргументами: её приходится перевозить «под мышкой», что тяжело; она убегает от решившего было уйти Улукиткана, и тому приходится продолжать путь — идти «вслед за счастьем»; она чуть было не становится причиной гибели слепого Улукиткана и рассказчика при переправе через бурную реку Купури. Чудом старик оказывается жив: «Он падает, бьётся в ознобе, но, сделав над собой усилие, приподнимается на четвереньках, и я вижу, как кожа на его скулах разглаживается, по лицу течёт бледность. Он часто глотает холодный воздух, силится преодолеть страдания.

— Майка тут?

— Здесь, с нами, живая.

— Тогда хорошо, *это через неё мне счастье!* — И Улукиткан снова опускается на землю» («Тропою испытаний». С. 254) [536].

Другими эвенками такое поведение Улукиткана воспринимается как последовательное и органичное: поскольку «Улукиткан никогда не отпугивал от себя счастье» (так говорит Николай Лиханов), он сам уже — воплощённое счастье для русских путешественников.

Религиозные представления эвенков издревле были связаны с образом медведя [537]. Медведь — постоянный спутник жизни эвенка. Это — одновременно и желанная, почётная добыча, и (в отличие от оленя, сохатого, снежного барана) вечный враг, встреча с которым в тайге — всегда поединок [538]. От столкновения с этим ужасным хищником эвенк никогда не застрахован. Особенно опасен медведь зимой — потому что тогда это не обычный хищник, а *шатун*. Об одной такой опасной схватке рассказывает Улукиткан:

«Улукиткан сбросил с себя дошку, стащил с худого тела рубашку, хотел повесить её на сучок, но обнаружил, что сидит возле пня. Встал, ощупал его кругом, повернул к костру голову.

— Беда слепому! — сказал он с досадой. — Пока рука не найдёт или ухо не поймёт, сама память не подскажет. Этот пень, однако, я рубил восемь лет назад. Тогда тут, на Чайдахе, мы со старухой белковали. Наш чум стоял на устье ключа. Ходи смотри, не лежит ли там медвежий череп. Зверь тут меня немного когтями пахал. — И старик,

Двухмесячный оленёнок-тугутка

[536] Столь щепетильное отношение к новорождённой оленихе определяется религиозной картиной мира эвенков. Однако не совсем ясным остаётся следующее обстоятельство: на протяжении всего пути экспедиция постоянно теряет оленей (они ломают ноги, тонут), при этом отряд постоянно голодает. Ни эвенки, ни опытные русские таёжники в прозе Федосеева не используют мясо оленей и регулярно вынуждены ходить на охоту, чтобы не умереть от голода. Является ли этот факт предлогом наполнить сюжет перипетиями либо он обусловлен какими-либо этическими табу, сегодня уже не действующими и не зафиксированными ранее этнографами, — проблема исследования художественной этнографии Федосеева.

[537] Об этом, например: *Иванов С. В.* Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В. Г. Богораза. Сборник статей: Изд-во АН СССР. М.—Л., 1937 г. — С. 1–47; *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Наука, 1969. — С. 216–217.

[538] *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Указ. изд. С. 44–48.

повернувшись ко мне спиной, показал глубокие шрамы на затылке. — Хотел меня кушать, да не успел: старуха убила его. Сходи посмотри...

На устье ключа я нашёл ещё хорошо сохранившиеся палки от чума, сваленные в беспорядке на землю, остатки брошенных, уже сгнивших тряпок и костяные рогульки от вьючного седла. Близ лиственницы с гнездом, на высоком, квадратно обтёсанном пне, лежал череп крупного медведя.

— Всё нашёл, Улукиткан: и череп, и огнище, и палки от чума, — доложил я старику, вернувшись на стоянку.

— След человека в тайге долго живёт, — сказал он.

— Медведь, видно, крупный был. Говоришь, жена убила?

— Вместе его промышляли. Я ему глаза портил, а она стреляла.

— Как это — глаза портил?

Старик отодвинулся от костра, спрятал под себя ступни согнутых в коленях ног и, как всегда в раздумье, стал щипать заскорузлыми пальцами жиденькую бородёнку. В его поседевших нерасчёсанных волосах рылся тёплый ветерок.

Я снял ложкой с кипящего супа ржавую мясную накипь и подсел к старику.

— Медведь этот шатун был. Знаешь такого? — продолжал он начатый разговор.

— Знаю, да не всё.

— Тогда слушай. *Который медведь сала к зиме не припасёт, больной или старый, он не ляжет в берлогу. Зимой туда-сюда шатается, пока не околеет. Его и называют "шатун". Понимаешь? Такой зверь шибко сердитый, оборони Бог встретиться. Людей совсем не боится, олень ловит, собак ест, в чум лезет, дурной делается...* Жили мы тут во время первых холодов [Первый холод — в ноябре. — *Гр. Ф.*], пушнину добывали. Как-то пришёл я на табор рано, собаки убежали за сохатым. Старушка стала в чуме белок свежевать, а я раздул огонь под лиственницей — чаю захотелось. Дождался, когда вода закипела, снял котелок, к чуму идти повернулся, да вижу — большой медведь на пути стоит, откуда взялся — не знаю. Хотел я за дерево спрятаться, да не успел, догнал он меня. Я и плеснул ему в морду кипятком. Зверь заревел, придавил меня к земле, хрустнула кость, и больше ничего не помню... Проснулся, чума близко не видно, место вроде незнакомое, тело болит, парка в крови. Вижу — поволока по снегу, значит, медведь меня сюда притащил, хотел спрятать. Пришла жена, говорит: "Убила амикана, он от кипятка ослеп, ходил по лесу, как пьяный, на дерево, на пни натыкался... Худой зверь, говорит, шибко худой, мяса кушать не могу. Собаки тоже не ели... Настоящий шатун был..."»(«Тропою испытаний». С. 350–351).

Поэтому — чем дальше от эвенка медведь, тем лучше:

«Когда собрались уходить, над нашими головами прошумел крыльями ворон. Он уселся на вершине сухой лиственницы и поднял крик на весь распадок, словно оповещая сестёр, братьев, дальних родственников о предстоящем пире.

— Тьфу, дурак! Сам бы ел да помалкивал, дольше хватило бы, — хмуря брови, говорит старик.

Потом снимает с себя нательную рубашку, изрядно пропитанную потом, дымом костра, и засовывает её под ветки, поближе к мясу.

— Зачем оставляешь? — удивился я.

— Эко не знаешь! По крику ворона медведь легко нашу добычу найдёт, а понюхает — и подумает, что тут человек лежит, удирать будет. Понял?» («Тропою испытаний». С. 268).

Никогда эвенк-охотник не упустит случая убить медведя. Медвежатина — любимое лакомство:

«Старики едят быстро. В левой руке — мясо, в правой — острый нож. Зубами захватят край куска, чиркнут по нему ножом возле губ, глотнут. Руки еле поспевают подкладывать, отрезать. Мясо почти не пережёвывают — словно зубы у них предназначены для другой, более сложной работы: нужно ли подтянуть потуже подпругу на олене, развязать узел на ремне, протащить сквозь кожу иголку или что-нибудь оторвать, отгрызть — всё это старики обычно делают зубами. В быстроте и ловкости, с какой работают у них челюсти, есть что-то первобытное.

Рядом со мной сидит Улукиткан, роясь заскорузлыми пальцами в своей чашке. Мяса много, оно жирное; глаза старика жмурятся, нежась над тёплым медвежьим паром. Ест он без хлеба, поспешно отрезая и глотая куски мяса. Устанет — передохнёт, хлебнёт из блюдца горячего жира, и снова у губ заработает нож.

— Эко добро — медвежье сало! Сколько ни ешь — брюху не лихо, — говорит старик, слизывая с блюдца жир.

Лиханов от него не отстаёт. Глаза его размякли, посоловели, засаленная бородёнка лезет в рот.

Афанасия разбинтовали — так свободнее. Он черпает кружкой жир из котла, пьёт его несолёным, процеживая сквозь зубы» (С. 94–95).

Поедание мяса медвежатины вызывает столь большой аппетит в первую очередь потому, что медведь — это и тотемный дух, культовое животное. Федосеев комментирует: «Жизнь человека в тайге всегда была полна всяких опасностей. С тех древнейших времен, когда появились люди в лесах, они вели постоянную и упорную борьбу с медведем. Очень часто их преследовали неудачи. И, пожалуй, даже сейчас самый опасный враг охотника — это медведь. А чем раньше мог эвенк одолеть дикую силу зверя? Лиственничными самострелами, петлями, ловушками или рогатиной. И охотник нередко погибал в этой неравной схватке. Извечный страх перед зверем, особенно у стариков, и породил этот необычный обряд поклонения духу медведя» («Злой дух Ямбуя». С. 64). Вкушая медвежатину, эвенк поглощает благостность. В лингворелигиозной картине мира эвенков теоним *Сэвэки* и слово *сэвэ* (*жир, сало, медведь*) этимологически близки. Ритуальное блюдо, поедаемое в ритуале задабривания медвежьего духа, называется *сэвэн* [539].

---

[539] Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / сост. В. И. Цинциус. Т. 2. — Л., 1977.

Обложка книги Г. А. Федосеева «Пашка из Медвежьего Лога»

«Медвежья религиозность» пронизывает все уровни этнического сознания эвенков. Культовое почитание медведя (*амикана, амакана* — дедушки, старика, старого отца) [540] выражается, в первую очередь, в промысловых навыках, наследующих ритуальную практику первобытной зооморфной магии. Именно так, принимая облик медведя, охотится на глухаря Улукиткан: «Замечаю что-то странное и в фигуре медведя: морда тупая, сам короткий, а зад приподнят высоко, и масть какая-то светлая. Понять не могу, что за урод. А зверь, тем временем приблизившись к глухарю, вдруг поднимается на задние лапы, выпрямляется в полный рост... и до моего слуха долетает звук выстрела. Глухарь, ломая ветки, падает на снег.

Я не могу удержаться от хохота, узнав в поднявшемся "медведе" Улукиткана. Догадываюсь, что это он и собачонкой лаял, чтобы усыпить бдительность глухаря» («Тропою испытаний». С. 108).

Встреча с медведем в момент наивысшей слабости охотника — показатель степени его жизнеспособности. Так происходит с совсем ослепшим Улукитканом:

«Мы спускаемся. Ночь быстро опережает нас. Над головами смутно замерцали звёзды. В лесу стало глухо и тревожно: кусты, деревья, пни порой кажутся живыми существами, передвигающимися вместе с нами. Идём на ощупь.

Вдруг справа послышался подозрительный шорох. Улукиткан задержал караван. Снова тишина, и снова треск...

"Ух-ух-ух..." — совсем близко послышался крик удаляющегося медведя.

— Однако, ещё жить будет Улукиткан: амикан боится меня, — сказал старик серьёзно» («Тропою испытаний». С. 283).

Настоящей «поэмой» медвежьего культа можно назвать повесть «Злой дух Ямбуя», сюжет которой целиком построен на противостоянии (пусть и не сразу осознанном) отряда поисковиков и реальному медведю-шатуну, и «медвежьему духу», живому для эвенков-проводников. Поступательно, с этнографической обстоятельностью,

---

[540] *Ама* — отец, дедушка, господин, медведь // Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935. — P. 432. О других, в том числе диалектных, именованиях медведя у эвенков: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Наука, 1969. — С. 216.

Федосеев запечатлевает ритуал задабривания духа медведя, убитого накануне стариком Карарбахом:

«Наступает время завтрака. Лангара почему-то усаживает женщин и детей отдельно. Их еда — вяленое мясо, масло, горячие лепёшки и чай.

А для мужчин, расположившихся у костра, она вытаскивает из котла медвежью голову, лапы и кладёт на широкий лист бересты, рядом ставит котёл с отваром. Это даже не отвар, а почти чистый медвежий жир. На всех — одна ложка.

Я не выдерживаю, подхожу к Лангаре.

— Скажи, почему женщины и дети сегодня едят отдельно?

— Потому что сейчас мы будем отпугивать дух убитого амакана. Это делают мужчины, хотя можно и женщинам, которые сами ходили на амакана.

— Не понимаю, о каком духе и о каком медведе ты говоришь?

— Которого убил Карарбах... Разве не знаешь, что наши обычаи требуют уважать дух амакана, он не должен догадаться, кто убил его. Иначе всё время будет сбивать нас с тропы, посылать не туда, куда нужно, и людей, и стадо. А ночами будет пугать оленей, покоя никому не даст...

<…> Садимся тесно, плечом к плечу, вокруг медвежьей головы. Я стараюсь запомнить до мельчайших подробностей всё, что тут совершается, — ведь этот суеверный обряд, как и многие другие, уходит в небытие даже здесь, в глуши лесов.

Трапезу начинает Лангара. Она зачерпывает из котла полную ложку жира, подносит ко рту. Все молчат.

— Ку! — кричит старуха, повернувшись в сторону леса, и глотает жир.

«Ку-у-у!..» — разносит эхо по тайге.

Затем Лангара долго говорит по-русски, — видимо, в знак уважения к нам.

— Амакан [541], — почти ласково обращается она к невидимому собеседнику, — ты думаешь, мы тебя убивали? Не-ет, что ты, и не собирались! Как можно! Мяса у нас полные потки, сам посмотри. Тебя убивали другие люди. Мы его не знаем, чужой. *У него своя тропа, он хромой, догоняй его*. Ну-ну, скоро догоняй, он так ушёл. — Старуха машет рукою в сторону вчерашнего своего следа. — Затем передаёт ложку сидящему слева сыну Майгу, достаёт нож, ловко отсекает "щёку" от медвежьей головы, долго жуёт. Майгу тоже черпает ложкой жир, выпрямляется весь, чтобы Карарбах видел, кричит:

— Ку!

Он выпивает жир и начинает что-то быстро говорить по-эвенкийски, энергично жестикулируя. Видимо, он тоже уговаривает медведя уйти от табора, поторапливает его.

---

[541] В разных публикациях текстов Федосеева используются варианты именования медведя — *амикан, амакан*. Возможно, это стало результатом редакторской правки, обусловленной разными географическими координатами издательств — от Москвы до Благовещенска.

Обложка книги «Злой дух Ямбуя».

Майгу передаёт ложку Долбачи, а сам берёт из рук Лангары медвежью голову, выбирает кусок полакомее.

Чувствую, все ждут, когда дойдёт очередь до меня.

Наконец ложка в моих руках. Я пытаюсь во всём подражать пастухам. Зачерпываю из котла и кричу:

— Ку! Ку!..

Силюсь проглотить тёплый, совершенно не солёный жир. Уж я приноравливаюсь и так и эдак. С большим трудом мне удаётся сделать один глоток. Для приличия, как и все, аппетитно облизываюсь. А сам чувствую, что вот-вот жир пойдёт обратно. Сижу не шевелясь. Потом с досадой говорю, обращаясь к медвежьему духу:

— Какого дьявола ты тут топчешься, косолапый! Убирайся отсюда, иди догоняй хромого, кто убил тебя.

— Ты как настоящий эвенк, правильно говоришь, — поддерживает меня Лангара, берёт у меня ложку и передаёт старику.

А Долбачи уже суёт мне медвежью голову и лапу. Я достаю нож, отрезаю кусок мяса, начинаю жевать.

Карарбах выпрямляет сгорбленную спину. Лицо его сосредоточенно. Старик, как и все, черпает жир из котла. Подносит его дрожащей рукой ко рту, проглатывает.

— Ку! — хрипло вырывается из его горла. Затем старик что-то бормочет и машет рукою в сторону леса [542]. <…>

— Карарбах говорит: "Это не люди едят тебя, амакан, ты не думай так, обманешься. *Тебя клюют коршуны, вороны*. Твою голову и лапы срезал *хромой*. Пока он близко, догоняй его, потом далеко уйдёт, без лап не догонишь. Иди, иди, не оглядывайся..." [543]

<…> Отпугивание духа амакана закончено. Закончен и наш своеобразный, не очень-то сытный завтрак. Пастухи долго пьют чай, и стойбище приходит в движение.

Пока ловят оленей, старик бережно собирает все кости, даже самые мелкие, остатки от трапезы. Складывает их в старенький чуман, перевязывает ремешком, относит подальше от огнища и там ставит в развилку толстой берёзы.

---

[542] «Ку!», «Кук!», «Кух» (в зависимости от диалекта) — данное междометие имитирует карканье ворона, на которого часто перелагается ответственность за убийство медведя.

[543] О магическом содержании ритуала поедания частей медвежьей туши (головы, лап, щёк) см.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Указ. изд. — С. 234–236.

— Ты что так смотришь? Разве не знаешь, что, по обычаю предков, нельзя бросать кости амакана на земле? — поясняет Лангара. — Амакан подумает, мы их взяли с собой, не отстанет от каравана, неудачу пошлёт, а так сразу увидит их на дереве.

Карарбах срубает небольшой толщины лиственницу, на высоте полутора метров от земли протёсывает оставшийся ствол с четырёх сторон, кладёт на него медвежий череп глазницами на восток и, привязав, украшает его стланиковыми ветками, — дух медведя не должен далеко уходить от своей головы, а это важно, когда стадо находится в пути» («Злой дух Ямбуя». С. 62–63) [544].

Существенным расхождением зафиксированного Федосеевым ритуала с записями учёных-этнографов является то, что в данной ситуации убийство медведя сваливается просто на «другого», «чужого», «хромого» человека. Обычно же в таких ритуалах эвенки перекладывают ответственность на представителя другого племени (этноса), как правило — на ничего не ведающего «лючи» [545].

Легко заметить, что с образом медведя в текстах Федосеева связан его мифологический эвенкийский собрат — ворон [546]. Карканье ворона всегда приносит дурное предзнаменование путешествующим:

«Над тайгой, каркая, летит ворон. Старик оглядывается и сосредоточенно следит за птицей.

— У-у, проклятый, каркаешь! — бросает он вслед.

— Чего сердишься? Чем ворон виноват? — спрашивает Мищенко.

— Разве не знаешь? Она худой птица, шибко худой! Чужому горю радуется» («Тропою испытаний». С. 62).

Дурное предзнаменование — архетипический мотив волшебной сказки и героических сказаний многих народов («Слово о полку Игореве», «Песнь о Роланде» и т. д.). В таёжной мифологии эвенков ворон — птица, хоть и задуманная Харги как «вредная», но впоследствии выступающая как помощник в актах творения. По сведениям А. И Мазина, «эвенки-орочоны считают ворона человеком, превращённым в птицу», хранителем шаманской души во время камланий [547] — стало быть, ворон имеет полное право на «дурные вести».

В повествованиях Г. А. Федосеева появление ворона сюжетно обусловлено — это предвестник опасности, орнитоморфный спутник несчастья, вредоносного Харги, связанного с *миром мёртвых*. В синкретическом сознании эвенков образ Харги связан с Сатаной:

«Невдалеке громко кричит ворон, точно бьёт в жесть: "Дзинь!.. Дзинь!.."

---

[544] Сравните описание данного ритуала у А. И. Мазина // *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Указ. изд. — С. 44–46.

[545] Ср., например: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Указ. изд. — С. 235–236.

[546] Там же. — С. 218.

[547] *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Указ. изд. — С. 55.

— У-у, сатанюка, беду кличет! — ворчит Лангара на зловещую птицу и с беспокойством поглядывает на Ингу» («Злой дух Ямбуя»).

Как бы ни сопротивлялся тому Улукиткан, как бы ни пытался пересилить несчастье — оно постоянно подстерегает путешественников, и только воля, сноровка и таёжная грамота помогают им преодолеть новые испытания. Очевидно, что в такой трактовке таёжной мифологии Федосеев следует за литературными ожиданиями читателя, но остаётся верен логике разветвлённой мифологической сюжетики.

Отдельной персонификации в картине мира Улукиткана удостаивается смерть. Смерть — постоянный спутник и антагонист эвенка. Так же, как и счастье, охотничья удача (*фарт*), смерть — олицетворена. Улукиткан говорит: «смерть жадная, всё бы забрала, да жизнь сильнее её».

В противостоянии тяжёлым условиям таёжного перехода борьба со смертью, обман смерти — главный стимул и способ выжить:

«Старик с трудом толкает лыжи вперёд, тяжело стонет и часто приседает. Я бреду по снегу, придерживая его со спины. Резкий ветер слепит глаза, заползает под одежду и холодными щупальцами впивается в тело.

Старик явно слабеет, он виснет на моём плече. Идти становится всё труднее. Я оглядываюсь — почти ничего не пройдено.

— Тебе плохо, Улукиткан?

— Плохо, нога совсем не слушает, а ходить надо; *пусть смерть не подумает, что тут ей пожива есть*, — говорит он и, стиснув челюсти, переставляет крошечными шажками лыжи» («Тропою испытаний». С. 68).

Судя по его представлениям, смерть может быть антропоморфна: «Однако, *смерть наболтала, что мы умерли*, — хищник пришёл проверять» (Там же). Смерть постоянно преследует кочевников в тайге. В тяжелейших условиях, когда обездвиженность чревата гибелью, старик неустанно повторяет: «*Обязательно ходить надо, смерть ищет нас* <…>». Однако смерть может быть и локально закреплена — тогда с её обиталищем связано представление о худом месте.

Худое место — это, в первую очередь, то место, где похоронены люди: «Люди не должны были оставаться жить в таких местах — нельзя беспокоить покойника». Действенность запретов, связанных с покойниками и их захоронениями, жива в сознании Улукиткана и обнаруживается несколько раз в течение путешествия:

«Беглым взглядом Улукиткан окинул простор и вдруг помрачнел.

— Тут не пройти, перевал там, за падью, — и замахал рукой в сторону хребта.

Улукиткан присел на корточки и стал торопливо затягивать ремешками свою дошку на груди.

— Что же делать будем? Непогода идёт. Может, спустимся в падь и там заночуем? — спрашиваю я, вздрагивая от озноба.

— Что ты! *Ходить туда нельзя, худое место*.

— Почему?

Улукиткан смотрит вниз на выкрои стылых болот, на сутулые отроги, прикрытые тёмными пятнами лиственничной тайги. О чём-то печальном напомнила ему падь.

— Место узнаю, — сказал он, помолчав немного. — Видишь, возле сопки ельник? На краю его сын младший похоронен. Медведя в берлоге добывал с товарищем. Ружьишко плохое было — кремнёвка. Собаки подняли зверя, а ружьё не вспалило, обсеклось. Насел медведь на парня, а он понадеялся на товарища, да напрасно. Оробел тот, сбежал, как пакостливая росомаха, а собаки молодые были — не отстояли. Очнулся сын: один, глаз нет, ноги помяты, зима. Полз по снегу, всё думал — товарищ вернётся, да так и не дождался... Худой люди есть!.. — гневно добавил старик. — Бросать товарища в беде — всё равно что убить его, даже хуже!.. Нашёл я сына после и там, у ельника, похоронил... Не поедем тут, сердцу больно. *Нехорошо и покойника беспокоить*» («Тропою испытаний». С. 65).

Поддавшись охотничьему азарту, Улукиткан пренебрегает табу, начинает охоту на лося и — чуть было не погибает:

«Он лежал в глубокой яме, выбитой в снегу при падении. Лыжи сломаны, вязки на дошке оторвались, шапка скатилась далеко вниз. Старик стонал. На его лице — нестерпимая боль.

Я бросился к нему, ощупываю ноги, руки...

— *Говорил, худое место*, — процедил он сквозь сжатые зубы» (С. 64–65).

Худое место Улукиткан узнаёт по понятным ему, таёжнику, но невидимым для лючи приметам:

«Слушай: тому надо бояться, кто плохо видит, а я смотрел шибко хорошо. Там покойник есть. Как ты не заметил? *Старики раньше говорили: плохо делать огонь около могилы, стучать топором, топтать землю ногами — нехорошо напоминать умершему о земных делах.* Понимаешь? <…> *Теперь пойдём отсюда, нельзя долго тревожить умерших*, — закончил он ещё тише и, согнувшись, торопливо зашагал к перелеску.

У меня под ногой громко хрустнул сучок. *Улукиткан испуганно оглянулся и неодобрительно погрозил пальцем...*

Мне оставалось только подивиться сочетанию в этом человеке многолетней проницательности, мудрости с наивным, первобытным суеверием...» («Тропою испытаний». С. 204).

Непрекращающийся поединок эвенка со смертью воплощается в целой системе обманов. От неё можно спастись в движении: «*Худое тут место, надо уходить, обмануть смерть*. Только как пойдёшь? Может, мне остаться тут? — говорит он спокойно и смотрит на меня усталыми глазами. <…> Я поднимаю Улукиткана, натягиваю на его голову ушанку, перехватываю дошку маутом. Старик с трудом становится на одну ногу, второй припадает на носок. Отдаю ему свои лыжи, и мы покидаем "худое место"» («Тропою испытаний». С. 66).

Возможно перехитрить смерть имитативными и заместительными действиями:

Эвенк-каюр. Рисунок Леонида Шатона

«Мы прощаемся. Улукиткан задерживает мою руку.

— Будешь на высокой горе — переверни за меня один большой камень, — просит он, улыбаясь.

— Хорошо. А для чего это?

— *Пусть смерть думает: какой Улукиткан ещё сильный, даже гору ломает! Бояться меня будет...*» («Тропою испытаний». С. 183).

Смерть можно обмануть не только действием, но и разговором. Ритуал «речевого» обмана смерти представлен в приветствиях стариков-эвенков, давно не видевших друг друга:

«Толстяк, прищурив глаза, с птичьим любопытством взглянул на подошедшего приятеля, и от скупой старческой улыбки округлилось его плоское лицо, чёрной дырой распахнулся рот.

— Здорово, Улукиткан! — сказал он. — Дай руку... Вот так... Теперь я верю, ты жив. *Всё бегаешь, прячешься от смерти? Она везде найдёт*.

— *Бегучего не сразу догонит*, — ответил тот и, повернувшись к Осикте, поймал на себе его хитрый, притаившийся взгляд.

— Подожди, Тешка, не обмануться бы, — сказал узенький. — Надо хорошо разобраться — может, это не Улукиткан.

И он, щуря глаза и комично вытягивая шею, стал осматривать нашего старика, мял руками молескиновые штаны на нём, заглядывал под телогрейку; приседая на корточки, долго разглядывал ботинки, всему удивлялся. В его сжатых губах, на кончике жиденькой бородёнки, во взгляде затаилась шутка.

Улукиткан же стоял, как на смотринах, сдерживая улыбку.

Но вот Осикта стащил с него шапку и, увидев остриженную голову, ахнул, фыркнул, ткнул пальцем в живот и продолжал звуками выражать своё удивление.

— Ей-богу, Тешка, ты угадал, это он! Смотри, голову опалил, залез в одежду лючи. *Только Улукиткан может так хитро спрятаться*

от смерти! А мы с тобой не догадались, что старый сохатый даже не линяет.

— И то правда, — ответил толстяк, переступая с ноги на ногу, как гусь во сне. — *Если он придёт в таком виде к прадедам, перепугает там всех, после и нас с тобой не пустят туда...* Что ты, Улукиткан, на это скажешь?

— После меня, верно, вас могут не пустить, — ответил тот. — Так уж я лучше тут маленько подожду, а вы оба отправляйтесь вперёд к дедам.

— Э-э-э!.. — в один голос завопили те. — *У нас ещё тут много дел: не все звёзды сосчитали, не всё видели, не везде кочевали. К тому же добыли большого сохатого. Как ты думаешь, надо же время, чтобы мясо пережевать?* — сказал узенький.

— Мясо оставьте нам, ангадя-ми [Ангадя-ми — поминки по умершему. — *Гр. Ф.*] вам сделаем. — И Улукиткан, не выдержав, обнял Осикту, крепко прижал к себе, долго хлопал загрубелой ладонью по его костлявой спине и что-то ласково говорил» («Тропою испытаний». С. 158–159).

К эвенкийским духам и героям эвенкийской мифологии Улукиткан апеллирует в критические минуты. Злокозненный Харги всегда мешает эвенку, и эвенк всегда имеет это в виду. Это Харги способен подменить в родильном чуме мальчика на девочку. Чтобы Харги оставил семью в покое, его надо обмануть: «*чтобы обмануть харги* [харги — злой дух. — *Гр. Ф.*], *подменившего ребёнка, я оставил тут под елью все аю* [кости для игры] — *пусть, думаю, он караулит их, — а сами кочевали далеко на Учур*. Сейчас искать буду, где клал» («Тропою испытаний». С. 136).

Вечный трикстер Харги подстерегает путников с разнообразными неудачами, несчастьями. Потому ослепший от удара Улукиткан, чтобы помочь своему другу, использует имитативный обряд умирания:

«В перелеске, освещённом багровым пламенем, танцуют силуэты. Улукиткан сидит со скрюченными ногами близко у костра и на ощупь шьёт из бересты что-то похожее на совок.

— Что это ты делаешь? — спрашиваю я.

Он повернул голову в мою сторону, и его лицо приобрело ту привлекательность, какой он подкупил меня в первый день встречи на Зее.

— Однако, *нас караулит злой дух — харги, это он послал на наш путь несчастье*, — ответил старик.

Я посмотрел на него, пытаясь разгадать, насколько серьёзно он говорит о харги, но лицо его снова стало немым.

— Неужели ты веришь в духов?

— *Я хочу для тебя обмануть харги. Когда ты поверишь, что за нами не идёт несчастье, сильнее станешь, хорошо поведёшь аргиш [караван]. Без веры и орлану не поймать зайца*.

— Как же ты хочешь его обмануть?

— Это я шью олочи, — ответил он таинственным шепотом и по привычке настороженно оглянулся. — Потом скажу <…>

— Ты подведи меня к постели, покажи, где лежали мои ноги. Надо обмануть харги, — сказал старик, когда мы были готовы покинуть стоянку.

Я положил его руку на край подстилки. Старик уложил там вверх носками олочи, сшитые ночью из бересты, затем взбил постель, стараясь придать ей выпуклую форму. Всё это он делал не спеша, с заметной озабоченностью.

— Теперь сделай большой костёр, пусть долго горит. *Харги поверит, что Улукиткан умер, будет радоваться, начнёт играть огнём, а мы уйдём далеко-далеко!* — И старик, хитро улыбнувшись, стал на цыпочках отходить от постели» («Тропою испытаний». С. 240).

Обман Харги предвещает, напротив, удачу:

«Перед утром я пробудился от холода. Ветер, пробегая по склонам, теребит стланиковую чащу. Улукиткан пьёт чай и подкармливает огонь сушняком. Что-то новое в его посвежевшем лице, в его тёплом обещающем взгляде. Неужели он вспомнил, где скрыт проход через хребет? Иначе что могло обрадовать старика?

— Надо скоро кушать и ходи... Тут, может, наша удача, — говорит он, поторапливая меня.

— Думаешь, найдём перевал?

— Обязательно!.. *Я хороший сон видел*, он не обманет.

— Какой же именно?

— Наши старики говорили: давно-давно харги *украл у эвенков их счастье и спрятал тут, где-то на Становом, в скалах*. Сильные люди не могли терпеть обиды, ходили к скалам, хотели отнимать своё счастье, да никто назад не вернулся. Одни говорили, будто его харги положил в пасть большого зверя и оттуда достать нельзя. Другие думали, что он спрятал его в болоте под скалой. Однако, точно никто не знал, где оно лежит. И вот снится мне, *я тоже хожу по горам, ищу счастье*. Вижу: высокий скала, выше неба, под ней ровное место и цветы всякие разные, шибко красивые, раньше такой не видал. Догадался, что это и есть счастье. Беру один, а он каменный, тяжёлый. Кладу в котомку. Смотрю, откуда-то птица большой появился, стала кружиться возле меня. Надо бы уходить, да, думаю, ещё один цветок положу, людям шибко надо счастье. Беру его — и тут же ещё одна птица прилетела. Оба серчают на меня, бросаются, хотят ударить. А я не ухожу, надо, думаю, больше счастья взять, пусть люди хорошо живут. Кладу в котомку третий цветок и четвёртый уже поднял, тут налетели на меня птицы, свалили на землю, больно били крыльями и расклевали все цветы в котомке, а четвёртого, что был в руках, не увидели, *так я и унёс его с собой*... Хороший сон, наше счастье где-то тут, близко...

— Ты веришь в сны?..

— Как не верить, если *они правду говорят!*

Конечно, меня его сон не обнадёживает, но я рад за старика. Пусть верит, это придаст ему силы и, возможно, поможет найти перевал» («Тропою испытаний». С. 232).

Как видно, в картине мира эвенка материализованы не только ментальные представления (счастье, удача, несчастье), но и психофизические состояния и погодные явления (сон, болезнь, горе, холод, мороз).

Синкретическая религиозность Улукиткана и других стариков-эвенков спроецирована и на сакрализацию ими природных объектов, в первую очередь — возвышенностей и рек [548]. Как правило, в её основе лежит представление о «худых местах» — тех пространственных локусах, куда заказана дорога людям. Там управляет всё тот же коварный Харги, и потому по дороге к Джугджуру и Ямбую путников ждёт смерть. По убеждению старухи Лангары, на Ямбуе построил свой чум Харги, а проводники в повести «Смерть меня подождёт» предупреждают: «Джугджур — дорога злого духа, худой дорога. Может, завтра придём, *костёр зажигать сразу будем*. Эвенки постоянно так делают» («Смерть меня подождёт». С. 23) . Не случайно в художественной этнографии Федосеева именно эти воззрения положены в основу сюжета повестей «Тропою испытаний», «Смерть меня подождёт», «Злой дух Ямбуя». Трудности в пути, определяемые горным ландшафтом, эвенк-проводник объясняет этиологическим мифом о Джугджуре:

«Старики так говорят: когда близко море люди не жили и никто не знал про него, пришёл аргишем к горам охотник. Долго он ходил, искал перевал, но нигде не нашёл проход, всё кругом скалы, камень, стланик. "Однако, это край земли, нечего тут делать, вернусь в тайгу", — думал он, и стал вьючить оленей.

— Зачем, охотник, приходил сюда? — вдруг слышит он голос.

— Хо... Ты кто такой, что спрашиваешь?

— Я Джугджур.

— Не понимаю, лучше скажи, что ты тут делаешь?

— Море караулю, ветру дорогу перегораживаю.

— А я *куту* [куту — счастье. — *Гр. Ф.*] ищу — густую тайгу, зверя, рыбу. Но не знаю, где найду.

— Я покажу, — сказал Джугджур, — а за это ты направишь ветер на восход солнца, видишь, он сделал меня голым.

— Хорошо, — сказал охотник. Андиган [*андиган* — клятва. — *Гр. Ф.*] дал Джугджуру.

Вдруг впереди перевал получился, за ним глаз видит большое море и дорогу к нему. Повернул охотник оленей и пошёл к морю. Чум поставил на берегу, рыбу ловил жирную, птицу стрелял разную, много-много добывал морского зверя. Куту нашёл охотник, а про андиган совсем забыл. Вот и мстит Джугджур человеку за обман, не хочет за перевал пускать, пургу на людей посылает. Слышишь, как сердится?» («Смерть меня подождёт». С. 32).

В этом мифологическом комплексе упоминание об огне весьма логично: культ огня у эвенков — до сей поры один из сохранившихся древних

---

[548] *Забияко А. П.* Священное пространство // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Под редакцией А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2006. — С. 966–968.

культов кочевого этноса. Улукиткан меряет дни жизни кочевническими «кострами». Чувствуя неотступное преследование смерти (которую он всё же обманул), ослепший Улукиткан ценит каждый «костёр»:

«— Где спать будешь? — спросил я.

— У огня. Пусть тело греется. *Теперь уже немного остаётся моих костров в тайге*, — ответил он и, добравшись на четвереньках до багажа, стал на ощупь искать свою постель» («Тропою испытаний». С. 246).

Потому и повесть, посвящённая трагически погибшему Улукиткану, будет названа «Последний костёр» (1968). Это название символически завершает жизненный путь Улукиткана. У своего последнего костра и замерзает «давнишний старик» Улукиткан. Но «Последний костёр» стал не только прощанием с Улукитканом — это прощальная книга самого Федосеева, опубликованная уже после его смерти. Так символически замкнулись в судьбе самого писателя его творчество и жизнь.

Подчеркнём — свои произведения Федосеев создаёт в эпоху воинствующего атеизма, когда всё, что касалось традиционных взглядов, архаических представлений, мифологических преданий, воспринималось как проявление «отсталости», «неграмотности». Мы не знаем, каковы были личные религиозные представления Федосеева, однако его деликатный и внимательный подход к эвенкийским традиционным взглядам привёл к тому, что многие ритуальные формулы, мифологические нарративы и магические действия оказались запечатлёнными только им. В этом смысле писатель совершил настоящий подвиг. Не изучая научных методик сбора полевого материала, Федосеев сумел вызвать доверие у эвенков и проникнуть в особенности их этнокультуры с религиозной стороны, очевидно, интуитивно используя методы интервьюирования, включённого наблюдения, исторического анализа. Вполне возможно к тому же, что Федосеев подтверждал свои интуиции чтением дореволюционных изданий, хранящихся в библиотеке Академии наук.

Конечно, каждое проявление «суеверий» Федосеев комментирует и пытается найти им рациональное толкование. Тому есть простое объяснение — не было бы дезавуирующих верования комментариев, не было бы столь захватывающих книг. В повести «Злой дух Ямбуя» писатель даже разделил эвенков на «верующих» и «не верующих», к первым он отнёс «меньшинство» — только старого глухого Карарбаха; но при этом остальные члены племени, тем не менее, исправно совершают все необходимые ритуалы. Незаметно для самого себя, но явственно для сегодняшнего читателя Федосеев настолько проникся инокультурным и инорелигиозным влиянием, что органично погрузился в гущу таёжной мифологии эвенков, практически подчинив логику художественного повествования традиционным представлениям и мифологической сюжетике.

Некоторые мотивы вплетены в повествование Федосеева в качестве завязки (например, сюжет о брате Алгычане и сестре Суликичан,

Женщины-тунгуски. Начало XX в.

ставших горными пиками — в повести «Смерть меня подождёт»). Да и сами путешествия, описанные Федосеевым, хотя и в редуцированном виде, но воссоздают некоторые традиционные сюжеты нимнгаканов: например, сюжет о пеших охотниках — родоначальниках эвенков («Тропою испытаний»), о сватовстве, о женщинах-богатырках («Злой дух Ямбуя»).

Потому в федосеевском тексте отношение к женщине-эвенкийке определяется не только сугубо мужским взглядом путешественника (долго блуждающего по тайге, истомлённого мечтою о женском обществе), но и традиционным для эвенкийского эпоса воспеванием женских образов. Взгляд путешественника-лючи на эвенкийскую женщину всегда исполнен теплоты и любования:

«К нам подходит женщина невысокого роста, но крепкая, хорошо сложённая.

— Здравствуйте! Хорошо, что заехали, а то ведь мы тут совсем людей не видим, — сказала она просто и искренне.

У эвенков женщина в быту всегда пользовалась большим влиянием и самостоятельностью. Но зато на её долю выпадал непомерно тяжёлый труд, а отсюда и преждевременная старость. Она пасла оленей, выделывала кожи, шила одежду и обувь, кочевала и ко всему этому должна была заботиться о продолжении рода. Мужчины же знали только промысел.

Эвенкийка и я какое-то время молча разглядывали друг друга. Ей лет тридцать пять. Кожа на плоском лице, шее, руках бронзовая. Она в сером поношенном жакете и в ситцевой юбке, из-под которой виднеют-

Эвенкийка за вышиванием.
Рисунок Леонида Шатона

ся трикотажные шаровары. На ногах мягкие замшевые олочки, расшитые цветным узором. На голове плотным узлом громоздится толстая коса. В свободной манере эвенкийки держать себя с незнакомыми людьми есть что-то подкупающее. Я дивлюсь строгому выражению её лица, её нежности, застенчивости» («Тропою испытаний». С. 252).

Похожие описания эвенкиек находим и в повестях «Смерть меня подождёт», «Злой дух Ямбуя» и др. Во многом симпатия, испытываемая путешественником к эвенкийкам, обусловлена поведенческими реакциями прекрасных представительниц эвенкийского этноса — простых, весёлых, разговорчивых [549].

Эвенкийская женщина, даже в «советском» контексте прозы Федосеева, — носительница идеи рода, его хранительница. В повести «Смерть меня подождёт» этот архетип претворён в образе Хутамы — матери двойняшек, в одиночку кочующей с малышами. Чтобы вернуть навьюченного оленя, она не боится бросить грудных детей одних в тайге более чем на три часа, потому что она — мать будущих кочевников (известно, что в старину эвенки оставляли в тайге слабых, недоношенных детей). Сама она — воплощённый мифологический образ эвенкийки-кочевницы:

«Женщина молода, смугла до черноты, в полном расцвете сил. Чуточку плоское, крупное, но красивое лицо с высоким лбом и свежими,

[549] Об этом, к примеру, писал ещё в 1908 г. К. Ельницкий в работе «Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России (указ. изд.). — С. 48.

Внучка Улукиткана Аня с сыном Алёшей

слегка припухшими губами озарено какой-то мыслью, на нём ни капельки смущения. Чёрные бусинки глаз, выглядывающие из-под тяжёлых век, кажется, не выражают ни восторга, ни удивления, в них светится ум. Какое-то необъяснимое, но поразительное сходство с окружающей природой живёт в этой женщине, и можно безошибочно сказать, что она родилась где-то здесь в скупых горах, обездоленных ветрами, в чахлых лесах, распластавшихся облезлой шкурой по дну широких долин, сбегающих к Зее.

Она по-девичьи свежа, по-матерински заботлива и, видимо, по-человечески добра.

— Неси воды, чай пить надо, — спокойно приказывает она, усаживаясь, как гусыня, на землю и укладывая малышей на коленях» («Смерть меня подождёт». С. 241–242).

В женских образах федосеевской эпопеи об эвенках воплощается древний архетип прародительницы. В «Тропе испытаний» такова «древняя старушка» («Давно она старушка», — говорит о ней Улукиткан). Мать Тешки — словно материализовавшаяся «скрипучая старушка» из эвенкийских сказок:

«Я не сводил глаз со старухи. Какая древность! Рука времени беспощадно разрисовала её лицо морщинами. Жёлтое, сморщенное, оно как бы одеревенело. На голове копна нечёсаных волос, жёстких, серых. На костлявой груди висит металлический крестик. Старушка напоминает скелет, обтянутый кожей.

Она одета в такую же старенькую, как и сама, оленью парку и лосиные штаны, бог знает когда сшитые и, видимо, с тех пор не сменявшиеся. Вот и весь наряд. Нательного белья нет. Грудь открыта. Ноги босые.

— Сколько Тешкиной матери лет? — спросил я Улукиткана.

Он перевёл ей мой вопрос. Она медленно, будто опасаясь, чтобы не скрипнула её худая, негнущаяся шея, повернулась ко мне. Вблизи её лицо показалось ещё более ужасным. В нем почти не было признаков жизни. А голос шёл откуда-то изнутри, словно по ржавой трубе, слова вылетали прерывисто, вместе с кашлем и хрипом.

— Жизнь не годами меряют, а делами, — переводил мне Улукиткан. — Иной человек не может добыть и одной белки, не умеет ножом разделать тушку зверя, не угадывает погоду, он даже не родил ребёнка, а годы

имеет большие. Что скажет тебе его седая голова? Вот я и толмачу: годы ни при чём. Ты лучше спроси, что останется после меня в жизни, как я жила, спроси...

И вдруг затяжной кашель оборвал её голос.

Сознаюсь, я не ожидал такого ясного по мысли ответа.

— Неужели её ещё беспокоят какие-то заботы? — спросил я старика.

— Под старость сон отлетает, а забота живёт, — ответил Улукиткан.

— О чём же ей заботиться?

— О детях.

— Но ведь они сами уже старики!

— Для матери всё равно дети.

<…> Мы прощаемся. Я искренне обнимаю стариков. Затем подхожу к матери Тешки. Она стоит у чума, склонившись грудью на посох, старая-престарая, словно придавленная тяжестью прожитых лет, в жалком рубище, с разлохмаченными волосами, босая, точно памятник безвозвратно ушедшему прошлому. Рядом молодая женщина с добрыми светлыми глазами. Она как будто нарочно, для контраста, остановилась возле старушки» («Тропою испытаний». С. 255–265).

Благодаря образу «древней старушки» Федосеев реконструирует древний способ летоисчисления эвенков. Вопрос о возрасте вызвал целый нарратив:

«Тешка был самый младший, а впереди ещё пять, значит, не даром прожила. Говорю, человек обязательно должен родить ребёнка, научить его жить. Вот и думала: подрастут дети, женятся — и с плеч забота. Но забота не ушла. Однако, сыновья хорошие. Не обижаюсь, их доброту всегда чувствует моё брюхо. И всё же не всегда они разумны. Видишь, вот уже и старость придавила, а сердце всё ещё болит за них. Всё думаю: может, что случилось с ними, опыта у них мало, когда в тайгу уходят. Сломали сложенную прадедами жизнь, идут без тропы, не знают куда; говорю — не слушаются.

— Пора тебе не беспокоиться о детях, у них уже внуки, у них своя дорога. О себе подумай!

— Что ты! Зачем плохое говоришь? — И она погрозила кривым пальцем. — Я мать и хочу умереть матерью.

В чуме заплакал больной ребёнок. Кто-то завздыхал, заворочался, и снова всё стихло.

— И всё же, сколько ей лет? Может, ты, Улукиткан, вспомнишь?

— Растеряла она их, свои годы, как олень прошлогоднюю шерсть. Ни счёта, ни зарубок не осталось. Давно она старушка, шибко давно.

— Прошу, спроси её ещё раз, пусть вспомнит. Всё же интересно.

Она внимательно выслушала Улукиткана. Задумалась, уронив голову на приподнятые коленки. Наконец снова раздался её хриплый голос.

— К Становому пойдёшь — увидишь гарь у речки Луча. Давно большой огонь ходи по тайге, всё пожирал. Сколько мне лет было — не знаю, однако при моей жизни к той поре пять раз подыхали и нарождались новые олени. А случился пожар две зимы раньше, как мать Осикты медведь

Эвенки Анна и Василий Трифоновы с геологами

в чуме задрал. Спроси его, когда это было, потом сам скажешь, сколько лет мать Тешки топчет землю.

Пытаюсь разобраться в задаче, однако решить её можно только с помощью самих же эвенков. Поэтому спрашиваю:

— Сколько лет живёт олень?

— Однако, десять.

— Значит, старушке было тогда лет пятьдесят. А когда был пожар или когда погибла твоя мать, Осикта?

Тот повёл плечами.

— Давно, не помню, память стала дырявая, ничего не держит. Но подожди... когда мать померла, тот год я сына таскал к попу-якуту крестить. Тогда самая большая цена на белку была. Ты, Улукиткан, наверное, помнишь? Почему тогда много давали за шкурки?

— Хороший год был, как не помнить, в турсуках белка не залёживалась. Всё помню, только забыл, почему большой цена на белку была.

— Ну, а когда всё же это было?

— Сейчас думать будем, как тебе объяснить.

Я не стал мешать им вести свои подсчёты.

Летосчисление у эвенков было особое, связанное с какими-то памятными событиями, происшествиями в природе и в личной жизни кочевников. Миграция зверей, урожайные годы на белку или на соболя, большие наводнения, лесные пожары, сильные снежные зимы, крутые морозы, эпидемии, массовая гибель оленей, очень низкие или очень высокие цены на пушнину — вот приметные для них "затёсы" на древе времени. Эти события и служили вехами, делившими прожитую жизнь на большие и малые отрезки. Такое летосчисление свидетельствовало о долгой изолированности эвенков от общей человеческой культуры.

— Спирт пьём, потом думаем, — говорит Тешка, пяля на меня посоловевшие глаза и с трудом ворочая языком. — Тешка говорить будет, как узнать, когда тайгу огонь кушай. Тешка знает. Мимо гари аргишить будешь, сруби там старый толстый дерево, узнай, сколько ему лет. Столько лет и гари. Ага, понял?» («Тропою испытаний». С. 256 — 258).

Мать Тешки из повести «Тропою испытаний», «древняя старушка» Лангара не просто олицетворяют своими образами традиционную для эвенкийского рода преемственность поколений. «Древними старушками» сохраняется род, как сохраняется и традиционный кочевой образ жизни. В этом — особенное проявление эвенкийских внутриродовых отношений, исторически сохранивших черты матриархата [550].

«Кому никто не помогает жить — того старость боится»

Суровые условия кочевья и взаимозависимость всех кочующих членов рода определяют совершенно неожиданное для иноплеменника отношение эвенков к старости, регулируемое, что также непривычно для «лючи», старухами:

«Старик привязывает хромого оленя к берёзке. Ощупывает его больную ногу. Достаёт нож и начинает расчищать рану у верхнего края копыта. Олень бьётся, но руки у старика как клещи. Никто не помогает ему, хотя все видят, что он еле сдерживает взбунтовавшееся животное.

Хочу пойти помочь Карарбаху (так звали старика), но Лангара удерживает меня за рукав телогрейки.

— Не ходи, — говорит она властно.

— Почему? — удивился я.

— Старику не надо помогать.

— Да ты посмотри, ему не удержать оленя!

— Удержит. *Для старого чем труднее, тем лучше*, — утверждает она.

Карарбах никого не позвал помочь ему, сам справился с животным. Отпустив его, подходит к костру, устало опускается на землю, осторожно подвернув под себя ноги. Длинные волосы липнут к мокрому лбу. Голова клонится к теплу. *Он кажется тут случайным человеком, из другого племени*» («Злой дух Ямбуя». С. 41) .

На первый взгляд суровое и неприемлемое для русского путешественника отношение Лангары к Карарбаху (старику никто не помогает, ему не дают есть вместе со всеми, запрещают детям делиться с ним пищей, заставляют постоянно охотиться и т. д.) в своей основе — эвенкийская традиция блюсти старость:

«Перед каждой семьёй стоит берестяной чуман, наполненный аппетитно пахнущим горячим оленьим мясом. Лангара долго роется заскорузлыми пальцами в своём чумане, кладёт перед собой кусок грудины

[550] Об этом подробно: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Указ. изд. — С. 144–156.

— жирный и сочный. Мне даёт большую кость и ребровину. Карарбаху кладёт совсем немного мякоти, меньше того, что получили дети.

Я замечаю это, и мне становится неловко перед стариком. Не из-за нас ли он не получил положенную ему долю? Пастухи ведь не ждали гостей. Отрезаю от своей порции кусок мякоти, хочу передать его старику. Но мою руку отводит Лангара. Она отбирает мясо и кладёт его мне обратно. Это проделывается так властно, что я не осмеливаюсь настаивать на своём. Недоумённо смотрю на Лангару, но она не собирается давать объяснений.

Все дружно едят. Слышатся удовлетворённые вздохи, сладостное чмоканье и хруст костей. Дети во всём подражают взрослым. Тут их не упрашивают есть, никто не кладёт им лепешку в рот. Они прекрасно знают, что за столом мешкать нельзя — останешься голодным. Потом лей слезы, реви сколько угодно, ничто не поможет. С ранних лет эти дети начинают ценить пищу, относятся к ней с величайшей бережливостью.

Тут я вижу, как Битык, воспользовавшись тем, что все поглощены едой, незаметно подползает к старику, толкает его ручонкой в бок, кладёт перед ним не совсем ещё обглоданную кость. На лице Карарбаха появляется подобие улыбки. Их взгляды встречаются. Старик и ребёнок довольны. Но всё это не ускользает от Лангары. Она сердито отбирает у старика кость. Битык еле успевает увернуться от её шлепка.

Лицо Карарбаха мрачнеет. Но он не смеет протестовать.

— Лангара, почему ты не позволяешь давать Карарбаху даже кости? Разве он не заслуживает получить такую же долю мяса, как и все мы? — спрашиваю я.

— Так лучше ему, — отвечает она спокойно. — *Сытый становится ленивым*.

— Но он же совсем голодный. Ты ему даже лепёшки не дала.

— Не всё меряй брюхом, — отвечает она. — Амакан всю зиму ничего не ест, однако все его боятся... Тебе надо знать: *у кого есть всё, тот не научится скрадывать зверя, делать ловушки, разбираться в следах*. Он даже огня себе не разведёт. А без этого в тайге человек что дупляная лиственница, валит её ветер куда хочет. — Немного помедлив, она продолжает: — Если Карарбаха кормить досыта, он скоро уйдёт к предкам.

— Старик болен? — встревожился я. На лице Лангары досада. Она дожёвывает мясо, торопливо вытирает рукавом губы.

— Нет, он не болеет. Но послушай меня, его отец, — она тычет пальцем в старика, обсасывающего кость, — когда имел столько лет, как Карарбах, ещё меньше получал пищи на стойбище и досыта ел, только когда сам добывал зверя. Он всё время охотился, много ходил, искал пищу и долго жил, как десять раз олень.

— Десять поколений! Это сто лет.

— Может, и больше.

— Так что же, по-твоему, помогло ему прожить столько лет?

— Ты, как ненян [*ненян* — телёнок. — *Гр. Ф.*], глупый, — сердится старуха. — Потому, что голод не давал ему сидеть в чуме, велел ходить по тайге, искать зверя, птицу. Он таскал тяжёлую поняжку, спал на моро-

Юность и старость

зе, не ленился, много работал. Человек и в старости должен уважать труд, как и пищу. Такой долго живёт. Это ты хорошо помни.

— Значит, ты не кормишь Карарбаха, чтобы он не ленился, ходил на охоту?

— Вот теперь ты правильно говоришь, Не думай, что мы жадные, мяса ему не даём. Нет, оборони бог! *Так лучше, чтобы его не скоро забрала смерть. Раньше было: если старик лишний в чуме, понимаешь, без пользы жил, его хорошо кормили, не давали работать, и он скоро пропадал. А Карарбаху нельзя уходить к предкам. Он лучше всех знает, где есть хорошее пастбище, как лечить оленей, где добыть зверя. Без него нам всем худо будет кочевать в тайге. Лучше половину стада потерять, чем Карарбаха. Но будет сытый — непременно облениться, забудет тропы, ноги потеряют силу, не станет охотиться, скоро пропадёт.*

— А так вы его заморите голодом, — перебиваю я старуху.

— Что ты! — протестующе замахала она руками. — Если старик шибко хочет мяса, он идёт на охоту. Когда ему есть фарт и он добудет зверя, там он один раз кушает, сколько хочет брюхо, и свежей печёнки, и губы, и тёплой крови...» («Злой дух Ямбуя». С. 27–31).

«Эвенкийский закон долголетия», так потрясший путешественника своей суровостью, в опосредованной — практической — форме реализует уже отмеченные выше приёмы обмана смерти, используемые Улукитканом и его друзьями Осиктой и Тешкой («Тропою испытаний»). Лангара как раз-таки приводит в пример своего (и нашего) знакомца Тешку как образец человека, сызмальства в тайге надеявшегося только на самого себя и прожившего около ста лет.

Кочевание для эвенков — единственный способ сохранить бодрость и силы в старости. Человеку оседлому такая жизненная перспектива абсолютно непонятна. Поэтому, когда русский путешественник прощается со стариками, он попадает в неловкую коммуникативную коллизию:

Кочевник шестидесятых

«Старики уже оседлали оленей, готовились покинуть наш лагерь. Осикта и Тешка прощались с Улукитканом молча. В глазах у всех печаль. В голове думы: кто знает, сойдутся ли их тропы на последнем, коротком отрезке жизни? Встретятся ли они ещё когда-нибудь в этой тайге?

Улукиткан меняется трубками с узеньким Осиктой и ножами с толстяком Тешкой.

— Тебе счастье — Улукиткан, береги старика! Таких зрячих уже нет больше и не будет, — сказал, прощаясь со мною, Тешка. — Теперь ты скажи, что нам желаешь в дорогу, и надо ехать: стадо может далеко уйти.

— *Желаю до дому благополучно докочевать, здоровья, спокойной, тихой жизни в своём селении*, — ответил я. — Отогрейте себе место в колхозе и живите без забот и хлопот, как другие старики. В колхозе, наверно, есть кому сменить вас?

Гости недовольно переглянулись и, отвернувшись, молча стали смотреть, как огонь пожирает головешки.

— Люди есть, да не все теперь тайгу знают, — ответил Осикта после раздумья. — Совсем другой школа учатся, картошку от лука отличают, да они тут не растут, а след волка от собачьего не разбирают, блудят в лесу, время не знают, когда кто родится, где живёт. Как можно доверить слепому колхозное стадо? А нам привычно... Ты говоришь — надо согреть место. Зачем? *Не пристала старикам сидячая жизнь, лучше тяжёлая котомка и длинная дорога*» («Тропою испытаний». С. 240).

«Обман для эвенка — тяжкий грех»

Особенности этнической психологии определяются, как известно, веками складывающимся образом жизни, религиозными установлениями, даже — особенностями обустройства быта. Привычка к кочеванию в тяжелейших таёжных условиях определяет и особую таёжную этику Улукиткана, других эвенков. В пути Улукиткан всегда думает о том, что останется после его остановки другим путникам:

«— Который дрова остались, не сгорели, приставь их к дереву, — сказал Улукиткан, усаживаясь на оленя.

— Это для чего? — спросил я.

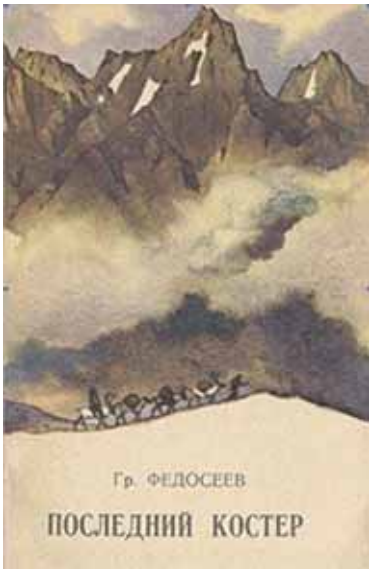
— На земле они пропадут — сгниют, а стоя под деревом, сохранятся долго. Может, другой люди придут, им дрова искать не надо будет. *Человек человеку обязательно помогать должен...*» («Тропою испытаний». С. 369).

В тайге такое поведение вполне закономерно и всегда находит отклик у тех, кто до этого посещал стоянку: эвенки-охотники, используя чужое стойбище, оставляют следующим за ними кочевникам всё необходимое, вплоть до детских игральных костей (*аю*).

Но как только Улукиткан попадает в город, его «таёжный этос» становится (выражаясь словами его же таёжных друзей-*лючи*) «забавным и трогательным»: «Как только он стал зрячим, ему сразу надоела больничная обстановка. В тайге он привык подчиняться только своим желаниям, и, понимаете, не выдержал старик и, не спрося никого, ушёл из больницы, захватив одеяло. Куда, зачем — никто не знал. Спохватились ночью. Обшарили весь город, пристань, вокзал, нигде его не оказалось. Дали нам телеграмму, и я выехал в Благовещенск. Ещё день проискали. Решили, что ушёл к вам пешком. Я заплатил за унесённое им одеяло и уже собрался ехать обратно, как прибежали в больницу пионеры с приятным известием: они нашли Улукиткана на берегу Амура. Но идти в больницу не хочет. И вот что рассказала детвора: "Дедушка уснул у костра, когда проснулся, то не нашёл возле себя одеяла. Говорит, кто-то взял, должен скоро принести. Мы ему объяснили, что одеяло стащили жулики насовсем. А он не согласился. Как так насовсем? Говорит, *чужой одеяло брать нельзя, такого закона нет*, однако, подожду, поспит человек да принесёт. Так и не пошёл..."»(Тропою испытаний». С. 421–422).

Образ тропы начинает и заканчивает первую повесть из эвенкийской эпопеи Федосеева. Улукиткан, вернувшись в экспедицию, говорит своему русскому напарнику: «Старики раньше так говорили: когда ты захочешь испытать друга — бери с ним котомки, посохи и отправляйся в далёкую дорогу по самой трудной тропе. Если по пути встретятся голод, болезни, разные неудачи и вы оба вместе дойдёте до конца — верь ему, он твой друг... Хорошо говорили старики. В своей котомке ты нёс моё горе, мы голодали, смерть близко жила, но мы шли одной тропой, значит, ты мой брат!» («Тропою испытаний». С. 425).

Но тропа Улукиткана — это не просто определённый маршрут, удачно завершённый. В повести «Тропою испытаний» это — путешествие во времени, возвращение эвенка Улукиткана в своё прошлое, поиск могилы отца. В пути Улукиткан слепнет, но ведёт своего зрячего русского спутника, руководствуясь только ему, эвенку-кочевнику, ведомой таёжной грамотой и таёжной навигацией. В трудной дороге намечаются и следующие «тропы» художественной этнографии Федосеева, обозначаются новые сюжетные линии — со стариком Карарбахом, с медведем-шатуном, с детишками-эвенками и т. д.



Повесть «Последний герой» — прощание писателя со своим любимым героем

Тропы, пройденные с Улукитканом, другими проводниками, и описанные Гр. А. Федосеевым — не только пути, прокладываемые экспедициями геодезистов через Становой хребет, к Джугджуру и Джугдыру, к горе Ямбуй. В повести «Смерть меня подождёт» писатель размышляет о будущем эвенков: «Пастухи-эвенки, жители этих мест, в силу необычных условий содержания оленей, принуждены весь год кочевать с колхозными стадами по широким просторам Приохотского края. Они сохранили в своём быту всё лучшее, что дошло до них от предков — лесных кочевников. И в то же время впитали в себя много нового. Там, в глуши лесов, вдали от поселений, у дымных очагов, рождаются и дети этого отважного племени. Нужны ли будут в будущем эвенку олени — это решит судьбу пастухов. А пока что они свободны, как соколы, живут вместе с семьями в тайге, идут, куда ведут их стада» («Смерть меня подождёт». С. 245).

Для сегодняшних эвенков знакомство с произведениями Федосеева — это возвращение в прошлое своей культуры, своим истокам.

Для читателей «лючи» (русских) это — обретение тропы к пониманию древней культуры эвенкийского народа и овладению (если это возможно) таёжной грамотой.

8.3. Материальная и духовная культура эвенков в прозе Владислава Лецика

— Лецик? Да я его знаю — это автор «Пары лапчатых унтов». Повесть такая была, в журнале «Дальний Восток» публиковали.

Из беседы с эвенком Сергеем Савельевичем Никифоровым [1968 г. р.], главой администрации с. Ивановского Амурской области, 2010 г.

В 70–80 гг. прошлого века художественное исследование жизни и быта амурских эвенков продолжилось в творчестве Владислава Григорьевича Лецика. Когда юный выпускник пединститута окунулся в таёжную стихию, он и не подозревал, что его жизненные впечатления от общения с эвенками-оленеводами, его журналистские репортажи, а затем «балыктакские истории» станут одним из ценнейших источников сведений об уходящей в прошлое культуре древнего народа.

Владислав Григорьевич Лецик — поэт, прозаик, редактор [551]. Личность незаурядная не только в пределах Амурской области, но и в контексте всей отечественной литературы второй половины XX в. Сразу оговоримся — «никаким этнографом» себя Лецик не считает [552]. При этом, с точки зрения антропологической, социокультурной и этнопсихологической, сам являет собой любопытный объект для этнографического исследования — как представитель дальневосточного фронтира в его «интеллигентном изводе» [553].

Владислав Лецик (1946 г. рожд.) — потомок третьей волны мигрантов, перебравшихся на Дальний Восток из Украины и средней полосы России. Детство и юность будущего писателя прошли в Завитинске: «Уклад жизни был полудеревенский. Мы держали корову, свинью, кур, уток, был и огород. Чистить стайку я научился рано. И корову доить приходилось» [554].

Свою фамилию Лецик выводит из польских корней, про отца же пишет, что, «изрядно подзабыв к концу жизни родной украинский, он так и не научился правильно говорить по-русски» [555]. Мать писателя была

---

[551] О поэтическом мире Вл. Г. Лецика см., например: *Забияко А. А.* Лирический герой Владислава Лецика: Homo legens — homo ludens // Лосевские чтения — 2010: Материалы региональной научно-практической конференции. — Благовещенск: БГПУ, 2010. — С. 97—19; *Забияко А. А., Трошина В.* Версификационные координаты художественного мира Владислава Лецика // Вестник Амурского госуниверситета. Сер. Гуманитарные науки. — 2011 г. — № 3. — С. 76–80; *Забияко А. А.* Становление художественной этнографии Владислава Лецика // Лосевские чтения — 2011: Материалы региональной научно-практической конференции. — Благовещенск: БГПУ, 2011. — С. 87–110.

[552] *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Июнь 2011 // Личный архив А. А. Забияко.

[553] Об особенностях русского сознания в данном аспекте: *Забияко А. П.* Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII — начала XX вв. // Указ. соч. — С. 10–24.

[554] *Лецик Вл. Г.* Автобиография. Рукопись // Личный архив Вл. Г. Лецика.

[555] Там же.

русской, из Елабуги, детство провела вместе с татарчатами, оттого до конца жизни знала татарский язык [556]. Очевидно, от родителей маленький Лецик унаследовал не только особое лингвистическое чутьё, любовь к языковой игре, но и открытость чужой культуре. В юности Лецик бывал в родных для отца украинских местах — захватил, можно сказать, остатки уходящей в прошлое народной культуры (например, «гуляние по случаю яблочного Спаса»).

С детства он много читал. Очевидно, на филологическое отделение педагогического института пошёл по той самой причине, что «любил книжки читать» (типичный ответ многих мальчиков-филологов). Комментируя студентам строки своего стихотворения «Археология»:

...И паровоз, гудящий неизменно
На станции родимой Завитой,
И чудо величайшее Вселенной —
Соседской Лорки локон золотой!

Подходит ночь, дремотой веки тронув.
Бреду в постель, чтоб вновь её спасать
От кровожадных сиу и гуронов…
«Сынуля! Ноги вымыл?» — спросит мать…

— он лукаво, но по-доброму спрашивает: знают ли они, кто такие *сиу* и *гуроны*? Не к чести сегодняшнего студиозуса, многие — не знают. А Владислав Григорьевич (не вдаваясь далее в аналогии «своей Лорки» и петрарковской Лауры) не упускает случая сказать о том, что нет ничего лучше книги, что свои первоначальные знания о народах и странах (основа любой этнографии) он почерпнул из книг уже упомянутых Ф. Купера и М. Рида.

Одно дело — саморефлексия юности, другое — зов дарования. Они порою связаны столь тесно, что только спустя годы понимаешь, что это — судьба. После окончания педагогического института, завершившего «первый этап» творческого развития поэта, Лецик выбирает журналистскую стезю. А потом начинается его *«охотничья опупея»* [557].

---

[556] *Лецик Вл. Г.* Автобиография. Рукопись // Личный архив Вл. Г. Лецика.

[557] *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Март 2011 г. // Личный архив А. А. Забияко. Подчеркнём — Владислав Григорьевич обладает незаурядным чувством юмора и склонностью к каламбурному мышлению. Эти составляющие его языковой картины мира формируют и особый художественный мир, где о серьёзных вещах говорится легко, но весомо, где назидательность утоплена в шутках и языковых несуразицах. Сравним для примера два омонима — *эпопея* и *опупея*: значение первого вполне прозрачно (и его мы употребляли, например, для характеристики художественного мира федосеевских повествований. А вот второй — окказиональный (индивидуально-авторский), по своей словообразовательной модели — совсем иной, восходящий к грубо-просторечному глаголу «опупеть» (войти в крайнюю степень психического напряжения или эмоционального возбуждения). Итак, у Федосеева — эпопея, у Лецика — «охотничья опупея». Стилевые различия в словоупотреблении — выражение особенного, смехового, авторского отношения и к собственной персоне, и к своим приключениям в тайге.

В конце 60-х — начале 70-х гг. прошлого века молодой Лецик семь лет проводит на севере Амурской области. Писатель вспоминает: «Район я сам выбрал — за таёжную экзотику. Осенью того же года меня забрали в армию, в зенитно-ракетный дивизион ПВО, а через год, уволившись в запас, я вернулся в Экимчан. Два с половиной года ездил по всему району, писал о золотодобытчиках, шофёрах, геологах, охотниках. Но литературой не занимался вовсе.

Весной 1971 года поступил штатным охотником в Селемджинский зверопромхоз. Правда, приняли меня с условием, что я в течение лета обучусь бондарному делу, поскольку промхоз заготавливал, кроме пушнины и мяса, также грибы и ягоду, а бондарей для ремонта бочкотары не хватало [сметливый начальник понимает, что жаждущий охотиться молодой энтузиаст может помочь закрыть ему план по обучению специалистов бондарному делу. Если откажется, то грезит тому только ставка ученика охотника. А это, как говорит сегодня Вл. Г., «ба-а-альшая разница». — *Авт.*]. Пришлось обучиться. И вот три года — каждый год с октября по март — я жил в тайге, ловил соболей. А летом, в посёлке, ремонтировал бочки, а также делал из жести печки для охотничьих избушек и палаток (наверно, мой дед, жестянщик Игнатий Пупышев, был доволен мною на том свете). Первый год я охотился с эвенком Иваном Соловьёвым, светлая ему память, он с самых азов терпеливо учил меня и охоте, и обращению с оленями, на которых мы кочевали по тайге. Второй год охотился самостоятельно, жил всю зиму один как перст в рваной палатке среди глухой тайги. А на третьем году моим напарником стал русский — Юрий Титов, родом сибиряк, выросший в тайге да к тому же имевший диплом охотоведа. Он впоследствии трагически погиб — утонул в бурной Селемдже, когда они с братом Сергеем отправлялись на очередной сезон. *Эти люди дали мне больше, чем может дать любой институт*» [558] [курсив наш. — *Авт.*].

Лодка, долблённая из ствола тополя. Экимчан, берег Селемджи, 1969 г. Фото из архива В. Лецика

Юный ироничный романтик попадает из областного центра в среду, разительно отличающуюся по своим этническим, социальным и ментальным координатам. Север Амурской области — места компактного проживания коренного населения нашего региона — эвенков, бок о бок соседствующих с русскими

[558] *Лецик Вл. Г.* Автобиография.

и якутами. Генезис последних всегда протекал в сближении с тунгусо-маньчжурским населением Дальнего Востока. Культурная открытость, присущая, очевидно, от рождения Лецику и укрепившаяся благодаря семейному воспитанию и филологическому образованию, позволила ему воспринять новые реалии весьма творчески.

Владислав Лецик на крыльце редакции газеты «Горняк Севера» в Экимчане перед уходом в промхоз. Май 1971 г.

Но начнём по порядку.

Зима 1972–73 гг. — второй год охоты Лецика. Эвенк Иван, его «таёжный учитель», — теперь сосед по охотничьему участку [559]. По личным причинам (молодо — зелено) охотник Лецик плохо подготовился к своему самостоятельному охотничьему сезону и вынужден был жить в рваной палатке. Иван на празднование Нового года собрался в посёлок, Лецик принёс ему свою добычу (несколько шкурок соболей) и попросил Ивана выручить за них деньги и купить ему продуктов. Эвенк уезжает, а с ним жена-якутка, дети и свекровь. Будущий писатель на короткое время обретает отличную «зимовьюху» и — одиночество для творчества. Он вспоминает: «В январе 1973 года, в таёжном зимовье, когда соболь не шёл в ловушки по причине диких морозов и у меня образовалось свободное время, я написал свои первые рассказы. Один, "Билеты по дешёвке", — по воспоминаниям детства — о самодеятельном кукольном театре. Другой — "Грустный реванш профессора Пирата" — об Иване Соловьёве и двух его охотничьих собаках. Рассказы эти весной того же года были напечатаны в районной газете "Горняк Севера" с моими собственными рисунками» [560].

А до этого, а также чуть позже, появляются его газетные эвенкийские зарисовки. Сам писатель однозначно различает свою художественную прозу и эти миниатюры, впервые увидевшие свет в районной газете «Горняк Севера». С авторской волей не поспоришь, однако мы будем ру-

---

[559] *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Апрель 2011 г. // Личный архив А. А. Забияко.
[560] *Лецик Вл. Г.* Автобиография.

ководствоваться принципами единства художественного мира писателя, в котором всё, им созданное, представляет единый текст — стихи и проза, автобиографические записи и письма, дневники и пометы на полях прочитанных книг. Журналистские заметки Лецика в этом отношении как нельзя лучше вписываются в лабораторию его художественной этнографии — и стилистически, и тематически. Сегодня он, правда, жалеет: «Сколько было интересных наблюдений, заметок и записок. Знал бы, старательно всё записывал!» [561]

Охотник Селемджинского промхоза Иван Егорович Соловьёв. Февраль 1973 г.

У Лецика был несомненный художественный ориентир — проза Вл. К. Арсеньева и, конечно, его старшего современника, Гр. А. Федосеева. Писатель и не скрывает, что Дерсу Узала, Улукиткан — прообразы его таёжных персонажей. Наверняка журналистский интерес к реальным обитателям таёжных посёлков, эвенкам-охотникам, питался знанием и многих других образцов художественной этнографии.

Как вспоминает сам Лецик, в посёлках у иных охотников «библиотеки были шикарнее, чем в городе [поселковые магазины в советские времена лучше снабжались книжной продукцией, чем городские. — *Авт.*]. Многие охотники (и русские, и молодые эвенки) читали и Арсеньева, и особенно Федосеева» [562].

Не случайно герой его знаменитой повести «Пара лапчатых унтов», носящий имя Пашка, с восторгом рассказывает подруге о своём таёжном учителе Захаре:

«Ты читала про *Дерсу Узала*, про *Улукиткана*? Или *Фенимора Купера* — "Следопыт", "Зверобой" — читала? <...> Так вот, Захар — такой же, как они. Да-да! Как Дерсу и остальные <…> Захару девять лет было — и отец ему лук сделал. Сам лук из лиственницы — особую какую-то лиственку выбирал, — а тетива знаешь из чего?

Она пожала плечом.

---

[561] *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Апрель 2011 г. // Личный архив А. А. Забияко.
[562] Там же.

— Из кабарожьего ремня! Из шкуры самца кабарги, со спинной части!..

Таня хлопнула себя по ноге и дурашливо захныкала<…>

— И вот тогда он убил своего первого оленя. В девять лет! Из лука! А теперь — знаешь, какой у него опыт! <…> Он что угодно по следам определит. Ну, допустим, проедет маленько по следу сохатого и скажет про него: молодой или старый, бык или матка, худой или жирный.

— Жир, что ли, с хвоста капает? — фыркнула Таня.

— По помёту определяет! Если жирный — у него и катышки как бы лоснятся, и вообще такие…

— Он и тебя обучил? — сощурилась Таня.

— Не так-то это просто, — вздохнул Пашка. — Практика нужна. Я другой раз найду свежий помёт, разомну катышок в пальцах…

— Фу, замолчи!

— Ты что? Вот дурочка. В тайге грязи нет. Ну, ладно. Я просто хочу сказать: он так знает тайгу, что… ну, настоящий профессор в этом деле» [563].

Как тут не вспомнить восторженное восклицание Федосеева в адрес эвенков-охотников: «Вот они, старики, — истинные академики! Всё видят насквозь!» [564].

Попав в дебри амурской тайги, юный филолог Лецик мог воочию убедиться в точности наблюдений того же Федосеева, услышать своими ушами речь настоящих эвенков, прочувствовать все особенности этнической психологии в личном общении. Кроме того — его основными читателями, а значит, и строгими судьями, становились те же горняки и охотники, лесорубы и драгеры, среди которых ему приходилось жить.

Одна из первых газетных заметок Лецика посвящена искусству эвенкийской вышивки [565]. Как видно, образ унтов изначально потряс воображение недавнего горожанина: «Какое древнее мастерство! Веками поколения эвенкийских охотников, уходя в тайгу, надевали вот такие унты. Серая, с блеском, шерсть оленя, искусная вышивка. А главное — удобны, легки, внутри — шерстяной чулок... Веками поколения эвенкийских женщин шили такие унты и перчатки, накапливая опыт, совершенствуя вкус, обогащая затейливый народный орнамент» [566].

Следующим опытом этнографического наблюдения стала статья, написанная весной 1969 года «Пастбище на Таламе» [567] и посвящённая местным оленеводам — Егору Дмитриевичу Соловьёву и его отцу, Дмитрию Герасимовичу. Этнографический материал в статье передаёт-

---

[563] *Лецик Вл. Г.* Пара лапчатых унтов. Повести и рассказы (Предисловие В. Быкова). — Благовещенск, Амурское отд. Хабаровского кн. изд., 1984. — С. 127.

[64] *Федосеев Гр. А.* Тропою испытаний. Указ. изд. С. 139.

[565] *Лецик Вл.* Древнее искусство народа // Горняк Севера. — 1967. — № 14, 26 августа. — С. 2.

[566] Там же.

[567] *Лецик Вл.* Пастбище на Таламе // Горняк Севера. — 1969. — № 56, 10 июня. — С. 2.

ся в форме интервью (как рассказ оленеводов об особенностях ухода за оленями) и сопровождается резюме автора статьи, которому довелось побывать на отельном пастбище второй оленеводческой бригады колхоза «Улгэн»:

«Оленёнку месяц. Шёрстка у него тёмно-коричневая, с блеском. Ясное дело, захотелось погладить. Но едва я подступил ближе, как это созданьице хрюкнуло басом и заметалось, путаясь в привязи тонкими ножками.

— Боятся человека, — усмехнулся Егор, отпуская оленёнка и его мать снова в тайгу. — Скоро будем их с матками на день в загон загонять. Пусть телята к людям привыкают. А то вырастут дикими…» [568].

В своих ранних заметках журналист описывает быт оленевода как истинный житель города, незнакомый ещё с таёжным бытом: «Утром седлает пастух верхового оленя, берёт ружьё. Берёт и собаку, но привязывает её цепочкой к седлу: собака может задушить оленёнка. За день эвенк изъездит и исходит не один десяток километров по марям, ключам, сопкам. Работы много, особенно сейчас, когда главная задача — уберечь молодняк» [569]. Однако новичка интересует всё: и оленеводческая терминология, и назначение оленеводческого оснащения.

С автором статьи читатель оказывается в жилище оленевода, которое представляет собой палатку. Хранительница очага (Анисья Егоровна Федотова) уже приготовила ужин для мужа и его гостя: испекла белую лепёшку и налила чай с оленьим молоком. Читатель районной газеты мог познакомиться с особенности семейного быта оленевода, узнать о взаимоотношениях членов эвенкийской семьи, где муж с раннего утра до позднего вечера занимается оленеводческими делами, а жена содержит жилище, готовит еду, выделывает шкуры, шьёт унты. Самим же эвенкам было, несомненно, интересно и приятно узнать в героях очерков самих себя, увидеть себя со стороны.

Впоследствии, уже вернувшись в город, Лецик определит жанр своих заметок, занимающих по половине газетной полосы, как «таёжные картинки». Для простой зарисовки в них всего слишком много: образы выпуклы и индивидуализированы; повествующий субъект — деятельный участник ситуации; его точка зрения творчески коррелирует с точкой зрения представителя иного этноса. Этнографические сведения в этих заметках сконцентрированы на самом насущном для эвенков: мифологической картине мира, языке, обычаях и этике. Несмотря на малость формы, перед нами — не журналистские эссе, а именно миниатюры, филигранные «картинки с натуры» [570].

---

[568] *Лецик Вл.* Пастбище на Таламе // Горняк Севера. — 1969. — № 56, 10 июня. — С. 2.

[569] Там же.

[570] В данном случае мы делаем акцент на миниатюре как жанре, по своему названию и характеристикам восходящему к живописной миниатюре. Для него характерны «тонкость рисунка, тщательность отделки и небольшой размер» (Большой толковый словарь русского языка под ред. С. А. Кузнецова. — СПб.: Норинт, 2000. 1536 с.). Миниатюры такого рода особенно присущи национальным специфическим жанрам: нэцкэ, лубку, китайским картинам няньхуа.

Оленевод колхоза «Улгэн» Дмитрий Герасимович Соловьёв на отельном пастбище. Селемджинский район, речка Талама, май 1969 г. Из архива В. Лецика.

Так появится миниатюра «Хозяйственный Ваня и Таня-"кутурук"» [571]. Её герои — эвенкийские ребятишки, Ваня и Таня, дети охотника Ивана Егоровича Соловьёва. Начало «картинки» сразу погружает читателя в этнокультурные и этнолингвистические реалии жизни древнего кочевого народа в их соотнесённости с представлениями носителя современной (советской) культуры. Как было подмечено выше, «детский ракурс» помогает запечатлению инокультуры в её естественном бытовании как нельзя ярче:

«Иванчик любит вырезывать из бумаги оленей. Целое бумажное стадо разбрелось по нашему зимовью, а ему всё мало. Вернёшься вечером с охотничьего путика, не успеешь и чаю толком попить — а он тут как тут, с ножницами:

— Ну вы-ырежь оленя!

— Не умею.

— Ну, тогда нарисуй!

Я стал рисовать оленя, но получилась лошадь с рогами. Поразмыслив, я зачёркал рога и на оставшуюся лошадь посадил кавалериста.

— А что у него в руках? Таняк?

Таняк — палка, которой погоняют оленя. Я буркнул:

— Сабля это. — И нарисовал убегающего белогвардейца, который в панике бросил наземь свою винтовку. Это обстоятельство ошеломило Иванчика. Он долго смотрел на рисунок и презрительно сказал:

---

[571] *Лецик Вл.* Хозяйственный Ваня и Таня-кутурук (Таёжные картинки) // Амурская правда. — 1979. — 18 марта.

Олень, собака, винтовка — три друга таёжного жителя

— Ружьё бросил. Тоже мне охотник!

Шестилетний Ваня ещё не успел узнать, кто такие были белогвардейцы, зато знает, что *охотнику не годится быть трусливым.*

Хвастливым — тоже» [курсив наш. — *Авт.*].

Читатель *газеты* в непосредственной форме узнаёт о том, что олень — в центре картины мира эвенков. «Оленная философия» пронизывает все стороны жизни малышей-эвенков: через этот образ они постигают основы народной этики и эстетики, обретают необходимые бытовые познания и проходят ступени охотничьей инициации. Белый олень в религиозных представлениях эвенков — священное животное, приносит удачу стаду и семье. Потому, наверное, вырезание оленей из белой бумаги — весьма распространённое и доныне любимое занятие эвенкийской детворы — очевидно, оно в редуцированной форме отражает обряд *«синкилау»* (добывание «охотничьей удачи») [572]. Киноматериалы

---

[572] Обрядность «охотничьей удачи» (*синкилау* [*синкилаун*]) описана в работах: *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Изд-во «Наука», 1984. — С. 94–99; *Мазин А. И., Мазин И. А.* Представления эвенков Приамурья об окружающем их мире. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2007. — С. 39–71.

последних лет, посвящённые бытованию «кочевых школ», иллюстрируют живучесть данной детской забавы эвенков вплоть до сего дня — в палатке оленеводов, куда приезжает французская киногруппа, развешаны белые бумажные олени.

Умение ухаживать за оленями с детства — залог той самой «охотничьей удачи»: «Попозже Иванчик выйдет из избушки и слушает. Звон колокольчиков еле доносится из темноты, похожий на отдалённый смех, на безумное бормотание… Но Ванино ухо улавливает: это — колокольчик Кочерги, а это — верхового по кличке Экимчан…»

Даже ласковое именование ребёнка в семье таёжных кочевников навеяно образом оленя. Это отражено уже в самом названии: «Таня-кутурук». Оттого, что малышка везде плетётся за своим «хозяйственным» братом, «*так её и прозвали — "кутурук", хвостик*» [573]. Каждодневные бытовые подробности детского быта неотделимы от этнографических сведений: «Её садят на большого светло-серого оленя, в седло, покрытое по деревянной луке узорной резьбой. Седло старинное, в нём ездил мальчиком ещё Танин дед». Лецик сумел запечатлеть быт эвенкийских детей, кочующих вместе с родителями — сегодня это уже не столь частое явление. Так, до последних лет у эвенков существовали три вида сёдел: мужское, женское, детское. Детское верховое седло имело название *эмкору* («*Спереди подвязывают подушку, сзади подушку, по бокам — дощечки, чтобы не упасть». — Вл. Г. Лецик*) .

Маленький эвенк-кочевник много взрослее своего русского сверстника, его жизнь с детства определяет суровый закон выживания в тайге. Не случайно маленькие дети, встречая вернувшегося домой отца, кричат: «Что убил?» (в отличие от городских, избалованных, взыскующих с родителя: «Что купил?»). Маленький эвенк с детства включён в размеренный ритм хозяйственной жизни семьи: «За день Ваня успевает натаскать помаленьку дров, покормить собак, исполнить тысячу мелких поручений. Он помогает мять и выколачивать пушнину и обижается, если ему не достанется соболья шкурка для обработки. Однажды он взял узкий, бриткий отцов нож и самостоятельно, по всем правилам, снял камус с

---

[573] Слово *кутурук* (в значении «хвост», «копчик») заимствовано зейскими эвенками из якутского языка, но активно используется (приобретая дополнительные значения «удача», «счастье», «благополучие», иногда — «душа») // *Романова А. В., Мыреева А. Н.* Диалектологический словарь эвенкийского языка (материалы говоров эвенков Якутии) / под ред. Г. М. Василевич. Вып. 3. Изд-во «Наука». Ленинградское отделение. — Л., 1968. 215 с. Об этом же пишет и Г. М. Василевич (*Василевич Г. М.* Эвенки… Указ. изд. С. 129). Заметим — в конце 60-х гг., как подчёркивает словарная статья, слово «кутурук» не употреблялось селемджинскими эвенками, о которых идёт речь. Очевидно, что здесь мы сталкиваемся с ситуацией языкового взаимодействия в разговорной речи якутского и эвенкийского языков. И это не случайно: семья, члены которой стали героями очерка Вл. Лецика, была уникальна с точки зрения речевого портретирования. Бабушка в этой семье — эвенкийка, говорила преимущественно на эвенкийском языке; мать — якутка, предпочитала якутский язык. Отец-эвенк, соответственно, общался с родными и на эвенкийском, и на якутском, и на русском. Естественно, что центр семьи составляло материнское начало, потому Таню мать зовёт по-якутски «котой» (дочка), а дети в своей речи употребляют как эвенкийские, так и якутские, и русские слова // *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Июль 2012. Личный архив А. А. Забияко.

Февраль 1973 г. Тане уже четыре года. А её брат Иванчик живёт в посёлке, учится в первом классе

ноги убитого дикого оленя!.. [Камус — шкура с ноги оленя. — *Авт.*] Шкурки с соболей и белок он ещё ни разу не снимал, но наблюдал, запоминал, как это делается, и укажет на малейшую вашу оплошность:

— Дефект будет!

Он заметит, что вы неправильно увязали поклажу на нартах. Он пять раз напомнит, какой олень сегодня не пришёл к зимовью. Это — не простое надоедание: плохо увязанная кладь может в дороге потеряться, а олень, которого нет уже вторые сутки, уйдёт далеко, и тогда ищи

его…» Для эвенкийского ребёнка начала 70-х гг. очевидна непреложная истина охотника, усвоенная от родителей: «*На нарах валяться — зачем тогда в тайгу ходить?*» «Эту житейскую философию сын усвоил, и другая ему неведома».

Описание хозяйственного Вани строится в интонациях эпических, стиль писателя становится высоким, синтаксис — инверсированным, основанным на параллелизме:

«Лёгкой славой его не обманешь. Сын эвенка, сын охотника хорошо представляет себе, что охота — штука сложная. Уже два года кочует он с родителями по охотничьим угодьям отца.

Сколько их у него уже было, этих перекочёвок!.. Если зима, Ваня едет в нартах, сидя в шубе, как в тёплой будке. А летом все едут верхом, и Ваня тоже. Сидит в седле, как настоящий охотник».

Повествующий субъект охотничьих миниатюр Лецика сознательно наделяется профанными чертами чужака-недотёпы:

«В хозяйственные дела Иванчик вникает до мелочей. У него всегда можно получить нужную консультацию. Скажем, по "оленьему вопросу". На ночь оленей отпускают пастись, а чтобы они далеко не ушли, на шею вешают чангай — увесистую палку… И если отпускать оленей приходится мне, я зову на помощь Иванчика.

— Чурап и без чангая не убежит, — наставляет он меня. — Братишка и Большой тоже, они и так за день устают <…> Постой, — кричит он, — а кунгулян?

Чуть не забыл! Развязываю язычки колокольчиков — "кунгулянов", животные уходят в чащу, звон удаляется» .

Этот русский герой, носитель книжной культуры, старается влиться в охотничий быт. Но он — всё же из «другого» мира, потому в таком сложном деле, как поимка оленей (кочевой человек знает, как тяжело собрать их в одно стадо), маленькая трёхлетняя Таня одерживает над ним верх:

«Луча! — кричит Танюха. — Ты сколько оленей поймал?..

Луча — русский. Это я [«Луча», «лючи» — эвенкийское именование русских, образованное по слуховому восприятию звучания этнонима. — *Авт.*].

— Двух, — отвечаю.

— А я — вот сколько! — она показывает три пальца и, довольная, ковыляет к Экимчану, который перестаёт жевать жвачку. Он не боится её, только изумлённо таращит глаза.

Цоп за уздечку!... Попался, дуралей…». Очевидно, что введение несобственно-прямой речи — игровой приём «двойной адресации» с этнокультурным подтекстом, позволяющий увидеть таёжный мир и глазами ребёнка-эвенка, и глазами русского писателя [574].

---

[574] Под «двойной адресацией» в данном случае понимается приём, характерный для детской литературы, когда автор не только встаёт на «детскую точку зрения», но и в специфической манере выражает собственное «взрослое» представление о мире. — *Авт.*

В зимовье. Таня и её бабушка.

Быт эвенкийских ребятишек, конечно, не только связан со «взрослыми» заботами. Запечатлённые Лециком сугубо «детские» проявления кочевой жизни тесно сопряжены с лингвокультурной картиной мира коренных народов Амурской области в 70-х гг. прошлого века. Эту картину определяют бытовые эвенкизмы [*кунгулян* (колокольчик), *чангай* (палка для привязывания оленей), *унты* (вид зимней обуви, сшитой из камуса оленя)], особые ономастические формы [*Иванчик* (Иван), *Миша-чан* (Михаил), *Виталка* (Виталий); якутизмы — *кутурук* (хвост), *котой* (дочка); да и русизмы-техницизмы («реактивные самолёты», например).

Лецик — очень чуткий к языковым явлениям человек; с добрым юмором он фиксирует процесс усвоения ребёнком непонятных ему идиом русского языка: «Зимними вечерами в избушке, когда вся семья в сборе — отец упряжь чинит, мать лепёшки печёт [пресные пшеничные лепёшки в таёжных условиях заменяют эвенкам хлеб. — *Авт.*], бабушка шьёт унты, бывают минуты сосредоточенной тишины. И тогда Таня вздыхает по-старушечьи:

— Ох, беда, беда!

Нарочно, чтобы все засмеялись. Для этой цели и другие словечки годятся. Например, «ради бога». Что такое «бога» — этого даже Иванчик не знает. «Ради» — тоже непонятно. А вот «радио» — это понятно, это значит «Спидола». И Таня кричит:

— Не мешайте вы мне, радио бога!».

Очевидно, что спонтанно автор запечатлел любопытное явление консервативности языка. 70-е гг., советское время, торжество атеистического сознания. И при этом — совершенно расхожая среди эвенков бытовая приговорка, не подчиняющаяся идеологическим требованиям: «Ради бога!»

Обращая внимание на лингвокультурные реалии жизни эвенков, постепенно забывающих родной язык, амурский читатель (поначалу чи-

тающий «Горняк Севера», а затем находящий публикации в «Амурской правде») не замечает, что Лецик фиксирует и характерный говор русских амурчан, присущие их разговорной речи выражения («чаю толком попить»), а также — универсальный язык таёжных людей, жизнью которых он жил эти годы («дефект будет», «кулёмка», «почин сделал», «подпушка», «бриткий нож»).

Итак, скрепы художественной этнографии амурского писателя закладывались на стыке читательского опыта выпускника-филолога, личного интереса к дальневосточной «экзотике», психологической готовности к восприятию и приятию другой культуры, а также веяний времени, обнаружившего вдруг интерес к тому, что в те годы было названо «малой родиной». Уже в «таёжных картинках» Лецика-журналиста проявился тот богатый потенциал его художественной этнографии, что будет явлен в мире его «серьёзных» прозаических произведений [575].

В конце 1975 г. Лецик вернётся в Благовещенск. Результатом его продолжительного «хожения» в амурские «севера́» станут повесть «Дед Бянкин — частный сыщик» (1975), рассказы «Раз на раз не приходится», «Петух с глушителем» (1979), «Божья роса» и чуть позже написанная повесть «Пара лапчатых унтов» (1982). В 1984 году эти произведения, объединённые названием последней повести, составят художественный сборник.

Сам Лецик так воссоздаёт историю публикации своей первой повести «Дед Бянкин — частный сыщик»:

«В течение лета 1975 года писал […] и одновременно печатал её в своей районке, главу за главой. Повесть была детективной, и мои читатели меня донимали: "Ну скажи — кто золото украл?" Я держался мужественно, не пробалтывался, а когда чувствовал, что читатели вот-вот угадают преступника, вписывал в очередную главу новый сюжетный ход и сбивал читающую публику со следа» [576].

Относительно предыстории появления «пародии на детектив» добавляет, что начал своё повествование с традиционной детективной завязки — обнаружения двух трупов. Потом понял, что ни о чём таком страшном писать не хочет и не это — главное. Кроме того, изменилась в процессе публикации повести и ещё одна значимая подробность, касающаяся способа кражи золота. В газетной публикации нашёл отражение случай, реально произошедший на золотодобывающем прииске и рассказанный Лецику начальником драги: «Как-то раз драгу остановили на зимний ремонт. Один драгер заметил, что в дырочках щитов бутарной бочки застряли золотые самородочки. Набрал он их полную жменю, ходит, потряхивает и посмеивается. Увидел это начальник драги — чуть не заработал сердечный приступ. Дело это, слава богу, за-

---

[575] Нами обнаружено 5 «этнографических» заметок Вл. Г. Лецика в его бытность журналистом районной газеты и один рассказ с «этнографической подоплекой» «Грустный реванш профессора Пирата».

[576] *Лецик Вл. Г.* Автобиография. Указ. соч.

Иллюстрация к повести «Дед Бянкин — частный сыщик». Художник Леонид Шатон

актировали и сдали золото. Тогда порядку больше было, да и память о ГУЛАГе ещё жива была» [577].

Прочитавший газетный вариант детектива М. Л. Гофман, из опасения Главлита (и кого посерьёзнее), призвал сочинителя изменить описанный способ кражи — слишком уж он был «технологически прозрачен». Что Владислав Григорьевич и сделал, не кривя сильно душой — на его памяти были и такие случаи, когда золото находили на заимках, в сторожках, под половицами в бутылках… [578]

Драга на зимнем ремонте. Селемджинский район, 1971 г. Из архива В. Лецика

[577] *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Июль 2011 г. // Личный архив А. А. Забияко.
[578] Там же.

Казалось бы, какое значение имеют эти подробности в контексте *художественной этнографии* писателя? Однако — имеют. Как напишут в одной из рецензий, «все пять вещей объединяются местом действия (таёжный посёлок Балыктак) и кру́гом персонажей, которые по воле автора переходят из одного сюжета в другой, всякий раз по-новому раскрываясь перед читателем. *Видишь живых людей*, понимаешь, что вот такими и знает их в жизни молодой автор, сумевший не просто "срисовать с натуры" *интересные характеры и обстоятельства*, но создать образы и ситуации, художественно обобщённые, запоминающиеся и достоверностью своей, и ярким своеобразием. *В. Лецику удалось создать впечатляющий образ дальневосточного таёжного села*. Эти рассказы и повести представляют собою вполне законченный литературный цикл, который я бы так и назвал: "У нас в Балыктаке" [579]» [курсив наш. — *Авт.*].

«Живые люди его повествований» — это русские, украинцы, эвенки, якуты, проживающие вместе в таёжном посёлке и делящие общие горести и радости. С одной стороны — все они плоть от плоти авторской фантазии, начиная от названия посёлка [580] до тех нескольких «маленьких, но достаточно несуразных происшествий» [581], лёгших в основу историй.

С другой же стороны, описанные в «балыктакском цикле» «интересные характеры и обстоятельства» рождены как раз специфическими условиями жизни дальневосточников. В этнокультурном вареве дальневосточного порубежья смешались разные ценностные и морально-этические ориентиры тех, кто по факту рождения, волею судьбы или в поисках лёгкого достатка оказался в этих землях в 60–70-е гг. прошлого столетия и формировал тип представителя дальневосточного фронтира эпохи 60–80-х гг. Эти люди интересны ему каждый по-своему — в них воплотились самые разные этнопсихологические и этнокультурные установки, специфически проявляемые в суровых таёжных условиях.

Все они интересуют писателя Лецика. Потому встреченный на пароме старичок, сбежавший из районной больницы и поразивший его своим задорным нравом и особым речевым портретом («*Я из больницы самовластно ушёл!*») [582], перевоплотится в деревенского Пинкертона — деда Бянкина.

---

[579] *Литвиненко И.* Два ответа на три вопроса: О творчестве В. Лецика // Молодой дальневосточник, 1983. 12 февраля.

[580] Действительно, в Амурской области есть топонимический объект под названием Балыктах. Это «река, правый приток Олёкмы в среднем течении, Тындинский р-н. Длина её — 58 км. Название с якутского: балыктах — изобилующий рыбой, рыбное место, балык — рыба, тах — место» // *Мельников А. В.* Топонимический словарь Амурской области. — Благовещенск, 2009. Прототипами придуманного посёлка (со всем необходимым их обустройством, вплоть до специфических гостиниц-общежитий) стали вполне реальные посёлки золотодобытчиков Союзный и Верхнемайский // *Лецик Вл. Г.* Интервью А. А. Забияко. Июль 2011 г. Личный архив А. А. Забияко.

[581] *Лецик Вл.* Г. От автора // Лецик Вл. Г. Пара лапчатых унтов. Повести и рассказы. Указ. изд. — С. 6.

[582] Лецик Вл. Г. Интервью А. А. Забияко. Июль 2011 г. // Личный архив А. А. Забияко.

Соболь на ветке. Фото Ф. Дунаевского. Из архива В. Лецика

Потому потешная Таня-«кутурук» из газетной миниатюры перекочует в повесть «Пара лапчатых унтов» и будет помогать своей детской непосредственностью вкупе со свойственным эвенкам простодушием обрести нравственное равновесие уже другому «луче» — русскому пареньку Пашке. Прописанные в газетных вариантах «балыктакских историй» персонажи не оставят его воображение, а получат развитие уже в книжных вариантах (Таня, Захар и его жена, Фёдор Козлов, Гоша Малинов, Пашка и др.). Лецик с любовью выписывает их речевые портреты, с характерным амурским говором, неправильностями (Сушков, Гоша Малинов, Таня) и особенностями фонетической системы (речь Захара и его жены).

«Этнографический посыл» Лецика — не в том, чтобы обстоятельно «дописывать» невысказанное его предшественниками. Он выбирает иные приёмы, подаренные журналистской практикой, — эскизной зарисовки, ёмкой детальной характеристики, юмористического переосмысления ситуации. Так, например, история взаимоотношений зверовых собак-соболятниц (неотъемлемой части жизни эвенков-охотников) передана сквозь призму человеческой психологии. Как писал Гр. А. Федосеев, «тайга не терпит криводушия». Так и в «собачьем мире» тайга не терпит зазнайства, нахальства и «пустолайства». Пёс Ша́хмат, который в посёлке привык считать себя «ферзем», терпит на охоте фиаско. Но, как в человеческой жизни глупец не способен осознать собственной несостоятельности, так происходит и с собакой. Старый Пират, разгадав хитрость соболя, загоняет его:

«Ошалело подлетел Шахмат. Переведя дух, торопливо залаял: вот же, мол, соболь-то! Не видите, что ли?

— Давай, давай, дурень! — усмехнулся Иван. — Хоть полай по живой-то пушнине.

И Шахмат лаял самозабвенно и счастливо, словно это им, Шахматом, был загнан сидевший на ветке соболь. И порох, что у хозяина в патронах, тоже

Охотничий пёс

изобрёл он, Шахмат. Вот как он лаял!

Пират был стар. Он молчал, глядя то вверх, то на хозяина» [583].

Но в прозе Лецика нет «плохих» и «хороших». Потому финальные строки маленького рассказа исполнены философским смыслом: «если бы молодость знала, если бы старость могла…»

В свойственной себе каламбурной манере, отнюдь не морализаторствуя и не проповедничая, Владислав Григорьевич Лецик открывает, таким образом, своё направление этнографической прозы.

Иван Соловьёв седлает верхового оленя. Февраль 1973 г. Из архива В. Лецика

Художественная этнография Вл. Г. Лецика — не только и не столько традиционное для этнографической прозы освоение жизни и обычаев коренных народов Дальнего Востока. Лецик сопрягает этнографический материал с разнообразными жанровыми формами — филолог, живущий в нём, пытается таким образом «олитературить» окружающую жизнь (а что, чем мы, амурчане, хуже? И у нас разгораются нешуточные страсти, случаются загадочные истории, протекают сложнейшие психологические процессы). А читатель (который даже в Благовещенске и Белогорске представляет себе оленей и их хозяев эвенков как далёкую экзотику) вдруг становится соучастником и «несуразных происшествий», и этнографических экскурсов. Например, первое впечатление от оленей приехавшего разбирать дело о пропавшем золоте участкового:

«И тут Ломихин увидел оленей.

Он, конечно, имел о них представление — по картинкам. Но тут — ты гляди-ка — живые! А ростом — телята. Он-то думал, они как кони… А на рогах что — шерсть? Инспектор Ломихин выскочил из коляски и, путаясь

---

[583] *Лецик Вл. Г.* Грустный реванш профессора Пирата // Горняк Севера. — 1973. — № 24, 27 (1, 3 марта).

Обложка книги «Пара лапчатых унтов». Художник Леонид Шатон

в плаще, подошёл, протянул руку к пушистым плюшевым рогам. Их владелец выкатил глаза, как две фиолетовые чернильницы, шарахнулся к забору, на шее динькнул колокольчик.

Лейтенант отдёрнул руку и опомнился. Ну, мальчишка!» [584].

Мы вместе с молодым человеком, жаждущим быть настоящим «инспектором», ощущаем волнение от встречи с этими обитателями тайги и понимаем, что детективная история предполагает развитие в особенных пространственных и ментальных координатах, что перед нами если и «пародия на детектив», то весьма многоплановая.

В этом отношении отдельного разговора ждёт повесть «Пара лапчатых унтов», самобытность которой проявлена и в системе образов, и в сюжетной линии, а главное — в самой теме. В названии повести ухо русского читателя слышит переклички с образом расхожей поговорки: «Ну, ты гусь лапчатый». Случайно ли?

Далеко нет. Чуткий к слову, играющий словом писатель тут же уловил богатые возможности народной этимологии. В название её!

Унты (лапчатые) становятся лейтмотивом повествования. В этом образе — и завязка сюжета (мечта об унтах Толика: «Красивая всё же обувка…»), и сюжетные перипетии (трудности с изготовлением унтов, кража унтов Пашкой, его переживания по поводу обмана, переживания семьи охотника Захара, сразу обнаружившей обман «лучи», и, наконец, развязка).

Образ унтов обыгран и в речевой организации повествования. В разговоре о них каждый (Толик, Пашка, Захар) проявляет себя:

«И шерсть блескучая такая, и вышивка по уму. А чё их так называют — лапчатые? По типу лаптя?

— Сам ты по типу лаптя, — сказал Пашка. — Второй год на Севере живёшь, а колун колуном. Они же из оленьего камуса. Знаешь, что такое камус?

— Не-а.

— Шкура с оленьих ног. С ног, понял? С лап! Вот и унты — лапчатые.

— У оленя же копыта! Какие это лапы? Ноги!

— Ну… — Пашка пожал плечами. — Назвали так. Не все же такие крупные зоотехники, как ты. Правда, дядя Захар?

---

[584] *Лецик Вл. Г.* Дед Бянкин — частный сыщик // Лецик В. Г. Пара лапчатых унтов. Повести и рассказы. Указ. изд. — С. 39.

Тот, о чём-то уныло думая, неохотно ответил:

— Вы обое русским языком не сообразаете. Нога есть нога. Нога не лапа. Шкура с ноги — это лапа. Сам камус — лапа по-русскому.

— Всё равно обувка — шик мадера. <…> Батя!.. Ты мне заделай такие унты!» [585].

Унты становятся мерилом человеческого достоинства и одновременно — образом разрушения традиционной культуры древнего народа. Толик — не просто обладатель больших «лап», он — настоящий «гусь лапчатый». Для Пашки унты — испытание его человеческой прочности, способности выжить в тайге. А вот семья Захара (якута, всю жизнь прожившего с эвенками, и его жены-эвенкийки) [586] в этой «эпопее с унтами» становится настоящим заложником современных веяний уже нарождающегося общества потребления. Для эвенков унты — жизненная необходимость, без них в тайге — гибель, а «городская» культура обращает всё в забаву, моду, девальвируя не только традиционные устои, но и само искусство изготовления «редкой обувки».

Обрамляя этнографические заметки и наблюдения беллетризованной формой новеллы («Божья роса»), детектива («Дед Бянкин — частный сыщик»), повести («Пара лапчатых унтов»), писатель «играючи» запечатлевает сложнейшие этнокультурные и этносоциальные процессы дальневосточной фронтирной реальности, в которых на равных участвуют русские, украинцы, эвенки, якуты, китайцы. Не случайно в глубокую морально-этическую проблематику «балыктакской истории» «Божья роса» Лецик мимоходом вписывает юмористический штрих опять-таки с этнокультурной «подкладкой». Не зная, как уберечь себя от вездесущего клептомана Сушкова, балыктакские затейники вырезают и водружают в избушке Захара, где хранят снасти, фигурку безрукого и безногого божка с лицом «таким же кислым», как у ворюги. Тем самым необычайно пугают простодушных якута Захара и его жену-эвенкийку, вернувшихся домой. Утром следующего дня рыбаки просыпаются от странных звуков: оказывается, женщина принесла жертву «скупому русскому идолу», намазав оленьей кровью его губы, и совершает молитву [587]. Всю ярость бессильных перед

---

[585] *Лецик Вл. Г.* Пара лапчатых унтов. Указ. изд. — С. 136.

[586] Обратим внимание на ту метаморфозу, что произошла с этнической принадлежностью главного героя — Захара. Его прототипами были старый эвенк Дмитрий Герасимович Соловьёв, а также таёжный учитель Вл. Лецика — Иван Егорович Соловьёв, тоже эвенк — женатый на якутке. Почему же Захар стал вдруг якутом (а его жена, наоборот, эвенкийкой)? Как признаётся сегодня Владислав Григорьевич, во время написания повести он вдруг понял, что очень мало знает эвенкийских слов (очевидно, потому, что их мало употребляли уже в ту пору сами селемджинские эвенки). Так и пришлось для колоритности персонажа превратить его в якута. В реальной жизни такая ситуация была самой рядовой: как говорит писатель, образ жизни был одинаковым, межнациональных конфликтов в тайге не возникало — люди охотились и соблюдали таёжные обычаи. И для читателя советских лет также не было большой разницы, кто выступает главным героем — якут или эвенк. Это был, с одной стороны, представитель большой семьи малых народов Дальнего Востока, с другой стороны — экзотический персонаж, с особым мировидением и особой таёжной этикой.

[587] *Лецик Вл. Г.* Божья роса. Указ изд. — С. 99–100.

Охотник Иван Соловьёв с добытой росомахой

бессовестностью своего же русского напарника рыбаков-охотников покрывает эта характерная для эвенкийской культуры синкретическая религиозность, способная «отмолить грехи» «чужого», в данном случае — жадного «лучи».

Сегодня материалы художественной этнографии писателей второй половины XX в. обладают непреходящим значением: самобытная эвенкийская культура уходит в прошлое. Забывается язык, его изучают в поселковых эвенкийских школах как иностранный; забываются народные промыслы, почти не осталось в таёжных землях умелиц выделывать шкуры; почти не знают эвенки своего фольклора — а сказители *нимканов* остались в далёком, уже мифологическом для многих, прошлом. Долгие сказания у костра заменил многим компьютер и компьютерные игры. Традиционный *Бакалдын* — встреча представителей разных родов, предполагающая общение истомившихся по родичам таёжников, обмен оленями, подбор невест для сыновей и т. д. — всё чаще превращается в столь знакомый русским «гульбан». Традиционный кочевой образ жизни становится анахронизмом — эвенкийская молодёжь мечтает о «лёгкой» городской жизни.

Современные эвенки отправляются в тернистый путь за собственной культурой. Каким он будет, этот путь? И есть ли на этом пути верная тропа?

Однако и русским читателям есть о чём поразмыслить. Кто помнит сегодня имя Гр. А. Федосеева, некогда гремевшее среди поголовно читающей нации? Кто из молодых знает произведения Вл. Лецика? Только студенты-филологи, чуткие к слову, ведомые своими учителями и понимающие вневременность достижений словесного творчества. А тут оказывается, что в полузабытых книгах — настоящий кладезь народных эвенкийских традиций, а также опыт взаимодействия разных этносов в многонациональном и, как сегодня принято говорить, толерантном обществе. Мы же порою и не догадываемся, что рядом с нами (не в Северной Америке!)

Февраль 1974 г. Снимок сделан возле охотничьего зимовья Ивана Соловьёва в верховьях реки Огоджи. Слева направо: бабушка Вани и Тани, их старший брат Лёва, мать Екатерина Петровна и «луча» — Владислав Лецик, охотник промхоза

живут представители древнейшего этноса. Произведения русских писателей — «лючи» Григория Федосеева, «лучи» Владислава Лецика — в этом смысле таят ещё не одно открытие как для коренных народов Дальнего Востока, так и для всех, интересующихся обычаями и традициями собственного этноса. Повести Федосеева и Лецика нам сегодня читать надо. Потому что это — нужные книги. Своевременные книги!

ТАЁЖНЫЕ КАРТИНКИ ВЛАДИСЛАВА ЛЕЦИКА

Древнее искусство народа [588]

Нитка из оленьей жилы по-эвенкийски — томко. Делается она так: берут обрывок высушенной жилы и отделяют от него тонкие волоконца. Затем сучат их между ладонями, как дратву, соединяя короткие волоконца и длинную витую нитку. Жила оленя грубая и толстая, а нитка получается тонкая. Но попробуйте её порвать — не так-то просто! Не так просто её и изготовить. Отделите-ка хотя бы волоконце от жилы — не сразу получится. Ссылаюсь на собственные безуспешные попытки.

С процессом изготовления нитки познакомила меня в «Улгэне» заведующая мастерской по пошиву национальных изделий Вера Васильевна Поротова. В мастерской этими нитками шьют перчатки — тарбак, шапки — аун... Какое древнее мастерство! Веками поколения эвенкийских охотников, уходя в тайгу, надевали вот такие унты. Серая, с блеском, шерсть оленя, искусная вышивка. А главное — удобны, легки, внутри — шерстяной чулок... Веками поколения эвенкийских женщин шили такие унты и перчатки, накапливая опыт, совершенствуя вкус, обогащая затейливый народный орнамент.

Мастерская светлая, просторная. Топится печь: ведь на дворе холодно, дождь льёт, а работницы уже не молоды, тепло любят. На полу — выделанные шкуры оленя и сохатого. Седая женщина выкраивает ножницами унты. Это Мария Петровна Андреева, самая старшая здесь по возрасту. Куски кожи сшивают Аксинья Ильинична Попова, Екатерина Петровна Васильева, Елена Константиновна Романова. Всего здесь работают восемь женщин. Замечательные мастерицы есть среди них. От матерей и бабушек научились они разнообразным приёмам своего дела.

Основной материал — сохатиные и оленьи шкуры. Приходится немало потрудиться, чтобы их выделать.

Высушенную шкуру сначала обрабатывают скребками, снимая мездру. Потом её надо и дымом окурить, чтоб воды не боялась, и снова мочить, и снова просушить… Наконец, взяв особый инструмент — чучун, — обрабатывают им шкуру, пока она не станет гладкой и мягкой. А с другой

---

[588] Горняк Севера. — 1967, 26 августа. № 14. — С. 2. — Подготовка текста к публикации А. А. Забияко, В. А. Трошиной.

стороны шкуры шерсть срезают до нужной длины. Обычно это делается ножницами. Однако умеют в мастерской срезать шерсть и по старинке — длинным ножом. Да посмотрели бы вы, как сноровисто!

А когда куски шкур превратятся в мягкие унты или тапочки, тут-то вышивальщицы показывают своё умение. Они сами придумывают узор вышивки, подбирают цвета. Национальный эвенкийской орнамент затейлив и изящен. И каждая вышивальщица вносит в него что-то своё, индивидуальное. Вот праздничные перчатки. Они оторочены мехом выдры, а на запястье по чёрному полю — вышивка цветными нитками. Расшиты и пальцы перчаток.

Но не только в эвенкийской вышивке проявляются художественные таланты народа. В одном доме мне показали прямоугольный коврик — кумалан. Это своего рода мозаика из меха. Две шкуры, снятые с голов сохатых, образуют бурое поле различных оттенков. Коврик расшит чёрным медвежьим мехом, белой шерстью оленьих ног и лоскутками красной материи. Вещь сделана красиво и строго, со вкусом.

Национальные изделия пользуются большим спросом у покупателей. Женщины с большим удовольствием носят тёплые и красивые комнатные тапочки. Охотники ценят унты. К сожалению, эти вещи трудно приобрести. В колхозном складе сейчас почти ничего нет из этих изделий. Вопрос о производстве и сбыте народных изделий уже ставился на сессии районного Совета депутатов трудящихся. Теперь колхоз будет передавать продукцию мастерской в продснаб. Будем надеяться, что она скоро появится в магазинах района.

Говорилось на сессии и о том, что национальному искусству надо обучать молодёжь. Действительно, в мастерской работают только пожилые женщины, и едва ли во всем «Улгэне» найдёшь молодую девушку, которая сумела бы сшить, скажем, красивые лапчатые унты. Школа должна позаботиться о том, чтобы подрастающее поколение любило, знало ремесло своих матерей. Древнее народное мастерство не должно быть забыто.

Хозяева таёжных пастбищ [589]

В Ивановском клубе возле праздничной стенгазеты толпился народ. В стенгазете среди прочих материалов помещена фотография: стоят трое на фоне стены, на которой высечен какой-то барельеф. А вокруг — снимки павильонов ВДНХ.

Один из троих — председатель «Улгэна» Владимир Петрович Слепцов. А рядом с ним — бригадиры-оленеводы Егор Дмитриевич Соловьёв и Константин Петрович Никифоров.

Тут, возле стенгазеты, я с ними и познакомился. Они рассказали, что побывали в Москве в декабре прошлого года.

---

[589] Горняк Севера. — 1969. 27 марта. № 29. — С. 1. — Подготовка текста к публикации А. А. Забияко, В. А. Трошиной.

— Понравилась Москва?

— Конечно, понравилась, — сказал Егор Соловьёв. — Одно плохо — устали совсем. По тайге легче ходить, чем по асфальту.

Соловьёв и Никифоров — лучшие оленеводы колхоза. С детских лет в тайге. Большой опыт приобрели. Умело приучают к упряжке молодых оленей, в том числе и диких — сокжоев.

Труд оленевода тяжёл и опасен. Много сил надо положить, чтоб уберечь молодняк от гибели во время разлива горных речек, от хищников. Вот какую историю рассказал мне Константин Петрович Никифоров.

В сентябре прошлого года он с семьёй возвращался из Тугуро-Чумиканского района, где пасутся стада его бригады. Караван в сорок оленей шёл по руслу речки, в ущелье. Вокруг — высокие скалистые сопки. Вдруг из зарослей стланика вышел медведь и встал в воде, метрах в пяти от головного оленя. Олени будто застыли — ни с места. Константин Петрович кинулся к вьюку, где было ружьё. Рванул ружьё так, что вьюк с продуктами упал в воду. Навёл на медведя, а стрелять не решается: вдруг не убьёт, а только ранит. Ведь рядом мать, жена, дети... А медведь всё стоит. Не нападает и не уходит. И тогда мать Константина Петровича повела караван, держась ближе к противоположному берегу неширокой речушки. А сам Никифоров медленно двинулся за ним, не сводя глаз с медведя.

Караван скрылся за поворотом. Медведь повернулся и ушёл в заросли.

Когда опасность уже миновала, олени вдруг взбунтовались, обезумев от пережитого страха. Насилу их успокоили.

Вечером сделали привал, стали чай пить. И маленький сынишка Петя, видевший медведя впервые, сказал:

— Ой, какая большая чёрная собака была!

Такие случаи часто бывают в жизни эвенка. Но оленеводы выросли в тайге, хорошо знают и любят тайгу и свой труд. На нынешнем собрании бригадиры-оленеводы Е. Д. Соловьёв и К. П. Никифоров заявили, что будут работать ещё лучше, чтобы жизнь земляков была богаче.

Пастбище на Таламе [590]

Оленёнку месяц. Шёрстка у него тёмно-коричневая, с блеском. Ясное дело, захотелось погладить. Но едва я подступил ближе, как это созданьице хрюкнуло басом и заметалось, путаясь в привязи тонкими ножками.

— Боятся человека, — усмехнулся Егор, отпуская оленёнка и его мать снова в тайгу. — Скоро будем их с матками на день в загон загонять. Пусть телята к людям привыкают. А то вырастут дикими.

Егор Соловьёв — бригадир 2-й оленеводческой бригады колхоза «Улгэн». Его стадо стоит сейчас на отельном пастбище, у реки Таламы. Отёл

---

[590] Горняк Севера. — 1969, 10 июня. № 56. — С. 2. — Подготовка текста к публикации А. А. Забияко, В. А. Трошиной.

кончается, и почти за каждой важенкой скачет уже оленёнок — тёмный, кофейный или пегий.

Егор — лучший оленевод. В нынешнем месяце, когда произведут учёт поголовья, он передаст стадо Дмитрию Егоровичу Поротову: после тринадцати лет нелёгкой таёжной работы надо немного отдохнуть. Поротов тоже оленевод опытный, имеет медаль «За трудовую доблесть». В бригаде ещё двое пастухов: восемнадцатилетний Иван Чепалов, работающий первый год, и отец Егора — Дмитрий Герасимович.

Утром седлает пастух верхового оленя, берёт ружьё. Берёт и собаку, но привязывает её цепочкой к седлу: собака может задушить оленёнка. За день эвенк изъездит и исходит не один десяток километров по марям, ключам, сопкам. Работы много, особенно сейчас, когда главная задача — уберечь молодняк.

Оленей в стаде сотня, и пасутся они не все вместе, а разбредаются по тайге небольшими группами. Только когда появляются комары, стадо собирается к дымокурам.

Оленевод объезжает эти группы. Перегоняет их туда, где корму побольше. Но пастбище вообще сильно истощено. На собрании колхозники решили: надо искать новые отельные пастбища. Правлению надо позаботиться о выполнении этого решения к будущему году.

То и дело приходится искать отбившихся оленей. А бывает, в стадо набредает глупый сынок дикой важенки. Его надо изловить: пополнение в стаде.

Поймать оленя, даже старого, привыкшего к вьюку и седлу, не просто. Завидев пастуха, он не спеша, но упорно удаляется.

Тогда пастух достаёт явер — связку кончиков оленьих копыт, привязанную к мешочку с солью — и бренчит этой погремушкой, подзывая: «Ма!.. Ма!..»

Остановится олень. Не хочется ему вьюк таскать, но уж больно вкусна соль в мешочке. Не выдержит, подойдёт.

Но есть упрямцы. К ним нужны крутые меры.

— Ма! Ма! — поманил Егор. Но молодой ездовой, пощипывая траву, уходит прочь. Егор сунул мешочек с солью за пазуху и отвязал от седла маут — аркан. Прячась за привязанных оленей, стал подкрадываться.

Метнулся было ездовой, но пастух уже бросил маут — спокойно и точно. Петля, обогнув раскидистые рога, затянулась у самого их основания.

Оказывается, бока животного были изъедены паразитом. Пастух смочил раны какой-то жидкостью и отпустил оленя на волю.

Пробивается по мари тропа.

— Каждый год по ней медведь в стадо ходит, — сказал Егор.

У тропы лежит капкан, привезённый сюда на нартах. Мы разводим ржавые челюсти капкана и осторожно вносим его в подобие низенького шалашика из брёвен. Егор кладёт приманку, капкан прикрывает мхом. А на самом верху сопки — ещё один сюрприз мишке — медвежья ловуш-

ка. Ловушек вокруг стада больше двадцати. Ежегодно в нескольких из них испускает дух косолапый любитель оленины.

— В эту медведь три года назад попался, — и Егор указал на кости, валяющиеся в траве.

Он привязывает проволокой приманку — протухшую оленью голову. Потянет медведь приманку, и бревно, рухнув сверху, переломит ему конечности.

Вечером сидим в палатке. Анисья Егоровна Федотова ставит на середину столик — ножки его длиной с папиросу. Режет белую лепёшку, испечённую утром, когда все ещё спали. Наливает всем чай с оленьим молоком.

Целый день старушка хлопочет у палатки. Готовит еду, выделывает шкуры, шьёт унты. При ней живут внуки-дошкольники — Эдик и Лена Федотовы.

Кстати, о детях. У Поротовых их восемь. Часть из них — школьники, привезённые в тайгу на каникулы. А те, что ещё не учатся, так и живут в тайге с родителями. Самый маленький спит в берестяной люльке, к которой подвешены погремушки — связки пистонов, оленьих копытец и позвонков тайменя.

Удивляет эта смесь древнего, национального с современным. Позвонки тайменя — и тут же книги, «Спидола», хорошая одежда...

За чаем Дмитрий Герасимович — отец Егора рассказывает о тайге и о старом времени. Ему шестьдесят три. Он помнит хитрых китайских купцов, к которым эвенки несли пушнину. «Хо!» — кричал китаец, если шкурка была хороша, и давал охотнику немного муки и чая, похожего на сено. Жили эвенки охотой.

— Штаны из шкуры, рубаха из шкуры. До-олго хватит таскать! — посмеивается старик, вспоминая былую нищету.

— Когда колхозом стали, всего сто пятьдесят оленей было. А сейчас в нашем стаде восемьсот сорок голов. На мясо сдавать начали. Хороший доход колхозу…

Гаснет свеча, и запах парафина плывёт по палатке.

Хозяйственный Ваня и Таня-«кутурук» [591]

Таёжные картинки

Иванчик любит вырезывать из бумаги оленей. Целое бумажное стадо разбрелось по вашему зимовью, а ему всё мало. Вернёшься вечером с охотничьего путика, не успеешь и чаю толком попить — а он тут как тут, с ножницами:

— Ну вы-ырежь оленя!

— Не умею.

[591] Амурская правда. — 1979. 18 марта. — Подготовка текста к публикации А. А. Забияко, В. А. Трошиной.

— А тогда нарисуй!

Я стал рисовать оленя, но получилась лошадь с рогами. Поразмыслив, я зачёркал рога и на оставшуюся лошадь посадил кавалериста.

— А что у него в руке? Таняк?

Таняк — палка, которой погоняют оленя. Я буркнул:

— Сабля это. — И нарисовал убегающего белогвардейца, который в панике бросил наземь свою винтовку. Это обстоятельство ошеломило Иванчика. Он долго смотрел на рисунок и презрительно сказал:

— Ружьё бросил. Тоже мне охотник!

Шестилетний Ваня ещё не успел узнать, кто такие были белогвардейцы, зато знает, что охотнику не годится быть трусливым. Хвастливым — тоже.

Однажды они с отцом вышли из дому, перешли по молодому октябрьскому льду реку Ын, и в косматом ельнике отец срубил соболиную ловушку, а сын, как мог, ему помогал.

— Это твоя ловушка, — сказал отец.

И случилось так, что первый соболь сезона попал именно в эту кулёмку. Отец смеялся:

— Ты, Иванчик, почин сделал!

Ваня взял добычу за лапы, встряхнул, подул в мех, как взрослый: какая, мол, подпушка? Был он в эту минуту бледен и молчалив от восторга. Но уже через полчаса вдруг махнул рукой и сказал:

— Это папкина добыча, а не моя. Это он место выбирал.

Лёгкой славой его не обманешь. Сын эвенка, сын охотника хорошо представляет себе, что охота — штука сложная. Уже два года кочует он с родителями по охотничьим угодьям отца.

Сколько их у него уже было, этих перекочёвок!.. Если зима, Ваня едет в нартах, сидя в шубе, как в тёплой будке. А летом все едут верхом, и Ваня тоже. Сидит в седле, как настоящий охотник.

А Тане только четвёртый год, и ей особое внимание. Её садят на большого светлорогого оленя, в седло, покрытое по деревянной луке узорной резьбой. Седло старинное, в нём ездил мальчиком ещё Танин дед. Спереди подвязывают подушку, сзади подушку, по бокам — дощечки, чтоб не упасть. Укутанная в голубое покрывало, Таня едет торжественно и сонно, как восточная принцесса. А соскучившись глядеть на ёлки и оленьи спины, приказывает:

— Воды! И печенья!

Егоза. Обедали полчаса назад — ничего не желала, только вывозила себе щёки взбитым оленьим молоком... Мать, Екатерина Петровна, подъехав, поправляет ей платок:

— Подожди, котой. (Котой — значит дочка). Здесь перевал, воды нет. Скоро речка будет.

— Тогда чаю!

— А чай не из воды, что ли? — возмущённо ёрзает в седле Иванчик.

А Танюхе не столько воды нужно, сколько хочется оказаться в центре внимания. Она это обожает. Зимними вечерами в избушке, когда вся се-

мья сборе — отец упряжь чинит, бабушка шьёт унты, — бывают минуты сосредоточенной тишины. И тогда Таня вздыхает по-старушечьи:

— Ох, беда, беда!

Нарочно, чтобы все засмеялись. Для этой цели и другие словечки годятся. Например, «ради бога». Что такое «бога» — этого даже Иванчик не знает. «Ради» — тоже непонятно. А вот «радио» — это понятно, это значит «Спидола». И Таня кричит:

— Не мешайте вы мне, радио бога!

На каникулах приезжают к ним в тайгу старшие братья Миша-чан и Виталка, школьники. Сколько фильмов пересмотрел Виталка в колхозе! За пять минут он пытается все их пересказать Иванчику:

— Он поскакал, а они: бах! А он: хлесь! Тынь! Тынь! Тынь!..

— А они? — замирает Ваня.

— А они тоже — тынь! Тынь!..

Потрясающе. Таня и Ваня тоже смотрели кино не раз, но куда им до Виталки!

В остальном же маленькие эвенки не отстают от жизни. У них те же проблемы, что и у их сверстников в городах.

— Мама, у реактивных самолётов крылья большие? — спрашивает Иванчик. — Если два самолёта встретятся, как они разойдутся?

Таня над мудрёными вопросами голову не ломает, решает их сплеча:

— Макароны в Огодже растут!

И точка.

Ваня с удовольствием рассказал бы вам сказку, да разве Таня даст! Она сразу влезет и начнёт рассказывать «Колобок». Из всей сказки она помнит только одну фразу «По амбару метён!» — но зато повторяет её с упоением минут десять, пока даже добродушный пёс Серый не начинает в недоумении стучать под нарами хвостом.

Сказки им мать читает. Есть у них букварь и азбука, и Ваня за зиму выучил все буквы, а заодно освоил сложение до десяти.

Но ничто на свете не интересует их так, как деятельность взрослых.

В сумерках, весь запорошённый снегом, замёрзший и усталый, возвращается в зимовьё отец. Наспех привязывает верхового оленя — и греться. Только дверь откроет — а Таня и Ваня уже кричат:

— Что убил?

Если Иван Егорович привёз одного соболя, Иванчик скажет: «О!» — если двух: «Хм! Молодец», — а если пусто, то ничего не скажет: всякое бывает, охота есть охота,

В хозяйственные дела Иванчик вникает до мелочей. У него всегда можно получить нужную консультацию. Скажем, по «оленьему» вопросу.

На ночь оленей отпускают пастись, а чтобы они далеко не ушли, на шею им вешают чангай — увесистую палку... И если отпускать оленей приходится мне, я зову на помощь Иванчика.

— Чурап и без чангая не убежит, — наставляет он меня. — Братишка и Большой тоже, они и так за день устают... Это не Братишка, вот Братишка, тоже с одним рогом. Ты опять не узнал, что ли?.. А это Пуйлалак. У-у, ди-кошарая! Ей самый тяжёлый чангай привяжи... Постой, — кричит он, — а кунгулян?

Чуть не забыл! Развязываю язычки колокольчиков — «кунгулянов», животные уходят в чащу, звон удаляется.

Попозже Иванчик выйдет из избушки и слушает. Звон колокольчиков еле доносится из темноты, похожий на отдалённый смех, на безумное бормотанье. Но Ванино ухо улавливает — это колокольчик Кочерги, а это — верхового по кличке Экимчан...

— Вверх по ключу пошли, — докладывает он отцу, войдя в избу.

Наутро отец идёт по ключу и пригоняет оленей. У зимовья суматоха. Животных надо поскорее переловить и привязать, не то опять уйдут. Их приманивают солью. Отец бросает аркан. И всюду коварным чертёнком носится Ваня: бочком подбирается к оленю и молниеносно хватает его за уздечку...

Дверь зимовья день-деньской открывается и закрывается, как дверь вокзала, будто через неё проходят толпы народа. Но непоседливая эта толпа состоит в основном из Вани и Тани, которая всюду следует за братом, как хвостик. Так её и прозвали — «кутурук», хвостик.

За день Ваня успевает натаскать помаленьку дров, покормить собак, исполнить тысячу мелких поручений. Он помогает мять и выколачивать пушнину и обижается, если ему не достанется соболья шкурка для обработки. Однажды он взял узкий, бриткий отцов нож и самостоятельно, по всем правилам, снял камус с ноги убитого дикого оленя. Шкурки с соболей и белок он ещё ни разу не снимал, но наблюдал, запоминал, как это делается, и укажет на малейшую вашу оплошность:

— Дефект будет!

Он заметит, что вы неправильно увязали поклажу на нартах. Он пять раз напомнит, какой олень сегодня не пришёл к зимовью. Это не пустое надоедание: плохо увязанная кладь может в дороге потеряться, а олень, которого нет уже вторые сутки, уйдёт далеко, и тогда ищи его...

Как дятел выклёвывает из дерева личинки короеда, так Ваня, насмешливый и дотошный, выклёвывает, где заметит, личинки лени и небрежности.

— На нарах валяться — зачем тогда в тайгу ходить? — говорит отец. Эту житейскую философию сын усвоил, и другая ему неведома.

Отец ремонтирует бензопилу.

— Иванчик, сходи-ка в палатку, принеси молоток.

За окном зимовья уже темно. Ваня мнётся.

— Бабая боишься? — усмехается отец.

— Нет.

— А кого же? Медведи зимой не ходят, ты же знаешь.

— Да, а вдруг там, за деревом, кто-нибудь стоит!

— А собаки на что? Собаки бы залаяли!

Убедительно. Надо идти. Когда тебе седьмой год, то двадцать шагов в темноте среди деревьев... Что там говорить.

Но через две минуты молоток лежит на столе.

Новая весна. Рыжая весенняя вода мчится по руслу речки, выложенному льдом. Светлый оленёнок, родившийся вчера, поднимается на невероятно длинные ноги.

Отец пригнал к палатке оленей.

— Луча! — кричит Танюха. — Ты сколько оленей поймал?

Луча — русский. Это я.

— Двух, — отвечаю.

— А я — вот сколько! — она показывает три пальца и, довольная, ковыляет к Экимчану, который перестаёт жевать жвачку. Он не боится её, только изумлённо таращит глаза.

Цоп за уздечку!.. Попался, дуралей...

Вот и Танька уже помощница.

А Иванчику осенью в школу.

Грустный реванш профессора Пирата [592]

Маленькая старушка-эвенкийка подыскивала кличку белому щенку. Щенок помог ей в этом. Ковыляя туда-сюда по комнате, он нашёл на полу шахматную фигурку из пластмассы. Такую же белую и головастую, как и он сам.

И старушка назвала щенка Шахмат. Для справки укажем, что в этом несколько неожиданном, с точки зрения грамматики, слове ударение поставлено на первый слог. Кличка звучная, раскатистая. Если вы крикнете: «Шахмат!» — вся тайга скажет: «Ах!...Ах!», — три синицы слетят с ветки, уронив вам за шиворот снежный ком, и белый пёс вылетит из кустов.

Желтовато-белый пес. И язык у плеча — словно красное кашне.

Одно ухо смотрит у него вверх, а другое — вниз. Сам Шахмат смотрит всегда в одну сторону — в ту, откуда вкусно пахнет. Глаза у него цвета жигулёвского пива, и в них вертится столько находчивости, сколько хватило бы на десяток толстых дядек, торгующих этим пивом

Первые два года жизни Шахмат провёл в посёлке, и провёл приятно. Смачный кусок был всегда обеспечен, потому что Шахмат умел его стащить или выклянчить с помощью подхалимажа. Досуг проходил в драках. Клыки у пса были крепкие, а если противник оказывался силён, то выручали приятели.

---

[592] Горняк Севера. — № 24, 27. 1, 3 марта 1973. — С 4. — Подготовка текста к публикации А. А. Забияко, В. А. Трошиной.

Жизнь была проста, и в жизни везло. И если бы Шахмат действительно разбирался в шахматах, он бы не задумался сравнить себя с ферзем.

И вдруг — незнакомая обстановка. Тайга, пахнущая бурундуками и мышами. Олени с колокольчиками на шее и плохой привычкой драться передним копытом. Палатка, где варят мясное. Вьючные сумки там и сям, усыпанные жёлтой хвоей лиственниц. И два пса — Рыжий и Пират, два лесных невежи, которых придётся просветить насчёт его, Шахмата, доблестей и умения жить.

Добравшись до реки Ын, мы затеяли ночью рыбалку. И сразу же вытащили ленка. От этой удачи крылья выросли на пиджаках. Положив ленка на галечной косе, мы вдохновенно спотыкались впотьмах о коряги, махали спиннингами на плёсах и коченели от холода. Луна убегала в облака и возвращалась — глянуть, не поймали ли мы ещё рыбки? Нет, не поймали…

Мы ругали реку и холод, заодно и Шахмата, который сопровождал нас, а потом бросил. Наверное, вернулся к палатке.

— Лодырь! — ворчали мы. — У костра греется.

Но Шахмат прибежал. Он не бросил нас! Он бил хвостом по камням, приседая, и желал умереть от любви к хозяевам.

— Ну, ну, Шахмат! — растрогались мы.

Мы в тот момент и не знали, что вполне заработали такую любовь. Единственная наша рыбина восхитила Шахмата, и он слопал её вместе со шпагатом, продетым сквозь жабры...

Так Шахмат познакомил нас со своими манерами.

С Рыжим и Пиратом он свёл знакомство в первый же день.

Рыжий — весёлый пёс. Весёлый от молодости и от того, что, хотя таёжная работа и тяжела, но получается она хорошо, и самому радостно, и хозяин доволен. А Пират, чёрный, с белой грудью, глядит хмуро, потому что стар. Других причин хмуриться у него не было. Пока не появился Шахмат.

У Рыжего и у Пирата, как у всякой собаки, нет в обиходе понятия «гость». Есть понятие «чужой». А если чужой — держи себя в рамках.

У Шахмата в свою очередь не было понятия о рамках.

Но сначала обе стороны лишь скупо — на четверть клыка — оскаливались. Потом собакам раздали еду.

Съев свою порцию, Шахмат прошёлся и встал не так чтобы далеко от Пирата, который угрюмо встряхивал головой, опустошая свою миску. Смысл хода был ясен: поселковый ферзь объявлял шах захудалому таёжному королю.

На помощь Пирату рванулся Рыжий. Собаки — белая, чёрная и рыжая — образовали клубок, цвет которого невозможно было определить, потому что клубок бешено закрутился по табору. Мы выскочили из-за палатки и минут пять, ничего не слыша от собачьего визга и рычания, работали сапогами и поленьями. У Шахмата оказалось разорванным ухо, но вид он имел задорный: мы, мол, себя ещё покажем!

Ферзь не отказался от наступательной стратегии. Но теперь Шахмат накидывался на Пирата, лишь видя, что рядом нет Рыжего. Пирату приходилось туго.

— Что, старик, попало? — сочувствовали мы. — Были бы у тебя клыки как клыки, ты б ему показал...

Пират мрачно глядел в сторону. Клыками он не мог похвастать. Это удел каждой собаки-соболятницы. Загнав соболя в его убежище и пытаясь до него добраться, она в злобе грызёт и камни, и корни, и мёрзлую землю. Тупые или сломанные клыки старой рабочей собаки вызывают почтение, показывая, что пёс честно потрудился на хозяина. А для драки они годятся мало...

Пират — не лайка. Он, как говорят знатоки, «даже не лайкоид». Но за свою жизнь он загнал хозяину соболей больше, чем Шахмат стащил плохо лежащих кусков. А Рыжий, работяга и добытчик Рыжий, — он ученик Пирата.

А главное — медведи, убитые Иваном Соловьёвым, видывали перед смертью пиратовы ступленные клыки на близком расстоянии.

И вот — терпи, старик. Одной отваги и опыта недостаточно, чтобы проучить молодого нахала, у которого клыки — хоть на выставку.

По утрам, оседлав оленя, Иван Соловьёв брал Шахмата на поводок, а конец поводка привязывал к седлу. А Пират бежал вольно.

Взяв соболиный след, Пират прыжками кружил по мари. В затруднительных местах он останавливался на миг, подняв переднюю лапу и склонив голову набок — в размышлении.

Он нюхал следы и всё чихал, чтобы выдуть из носа снег. Он был похож на старичка профессора, который деловито бегает вдоль исписанной формулами доски и чихает от меловой пыли...

А Шахмат восторженно рвался вперёд, взад и вбок, попадая под копыта оленя. У свежего следа Иван снимал поводок, и Шахмат летел по следу во весь дух. Но, вдруг остановившись, с размаху по самые глаза совал морду в мышиную нору.

«Мышь! Ух, близко! Мышиный дух волнует до кончика хвоста... Но почему хозяин тычет в меня палкой? Ах, да, след соболя! Вперёд!»

«Ф-р-р!» — Рябчики взлетели. Туда! — «Ав! Ав! Ав!»

«Опять трёпка?.. Ну, хорошо, соболь так соболь...»

Старый ли след соболя, взявшийся уже корочкой, или свежий, пуховорыхлый, — какая разница? Бежать в ту сторону или в противоположную — не всё ли равно? Лишь бы мчаться, опаляя жаркой пастью мёрзлый кустарник. Мчаться и туда, и сюда. Жизнь проста, а отличиться в жизни — пара пустяков. Только надо спешить!

Иван глядел на Шахматовы прыжки озадаченно: «Как он лоб не разобьёт?» А вечером, греясь у железной печки, говорил:

— Поздновато учить начали. Возни будет много. А пёс азартный…

Как-то след соболя упёрся в груду валежника и здесь оборвался.

Шахмат заработал зубами и лапами, разгребая снег и грызя мёрзлые гнилушки. Пират тоже подскочил, покрутил носом.

Иван тронул оленя и объехал вокруг валежника. Продолжения соболиного следа не было, значит, спрятался здесь. Но где же Пират? Почему

он не роет? Пират зря не уйдёт. Возможно, соболь из валежника убежал, пройдя некоторое расстояние под снегом, не оставив следа на поверхности?

Иван снова тронул оленя и сделал теперь круг гораздо больший. Но нигде след не выныривал из сугроба.

Всё-таки здесь!

Иван спешился. «Что же Пират-то удрал? Дурью мается!» Отвязал топорик, чтобы помочь Шахмату, который, задыхаясь от злости, вырыл уже под валежиной большую яму.

Тут в отдалении залаял Пират.

Иван вскочил в седло и погнал на лай.

На ёлке, под которой крутился Пират, сидел, весь подобравшись, соболь и сипло урчал.

Он показал себя молодцом. Он провёл молодого пса, оставив под валежиной лимонное пятнышко мочи, и запах её приводил в бешенство Шахмата. Он провёл охотника: в зеленоватом сугробном свете шёл очень долго и вылез из-под глубокого снега далеко от погони.

Не обманул только чёрного пса с седой мордой.

— Ай да Пиратушка! — весело сказал Иван, слезая с седла, привязывая оленя, снимая винтовку. — Утёр ты нам нос!

Ошалело подлетел Шахмат, задрал морду вверх. Увидел соболя…

Но в эту минуту давайте остановимся и представим себе некоторую картину. Ведь представить себе можно всё что угодно.

Представим себе, что среди зимнего леса, такого белого-белого, выросло чёрное пятно. Это в чёрных костюмах встали ряды скрипачей с суровыми лицами. Дрогнул свет пасмурного неба. И хор торжественных скрипок запел прямо в лесу, там, где были охотники, собаки и соболь. И вот Шахмат опускает морду. Он тихо виляет поджатым хвостом и подходит к Пирату. А скрипки играют в лесу и заставляют думать, что Шахмат говорит: «Прости, старик, жизнь не так проста, и нелегко стать в ней ферзем!..»

Вот что представили мы себе.

Но снова взлетели три синицы, уронив нам за шиворот снежный ком. И мы смеёмся: ведь было не так!

А по-другому.

Ошалело подлетел Шахмат. Переведя дух, торопливо залаял: вот же, мол, соболь-то! Не видите, что ли?

— Давай, давай, дурень! — усмехнулся Иван. — Хоть полай по живой-то пушнине.

И Шахмат лаял самозабвенно и счастливо, словно это им, Шахматом, был загнан сидевший на ветке соболь. И порох, что у хозяина в патронах, тоже изобрёл он, Шахмат. Вот как он лаял!

Пират был стар. Он молчал, глядя то вверх, то на хозяина.

ЛИТЕРАТУРА. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ)

Ф. 148. Оп. 487. Д. 475. «Переписка по письму Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии о выдаче охранного листа для научной поездки в Маньчжурию и Гиринские провинции С. М. и Е. Н. Широкогоровым. 18.02.1915 — 3.07.1917».

Архив Географического общества Российской Федерации (АГОРФ)

Разряд 56. «Амурская область». Д. 9. «Боголюбский И. С. Дневник, ведённый во время путешествия на Зею в 1873 г.».

Разряд 56. «Амурская область». Д. 12. «Материалы для статистики населения Амурского края с 1858 по 1871 гг.»

Ф. 13. Оп. 1. Д. 14. «Пржевальский Н. М. Опыт статистического описания и военного обозрения Приамурского края».

Государственный архив Амурской области (ГААО)

Ф. 4-и. Оп. 1. Д. 78. «Клировая ведомость Тауйской Покровской церкви. Послужные списки служителей церкви. 1839 г.».

Ф. 4-и. Оп. 1. Д. 97. «Клировая ведомость и послужной список Охотской Спасо-Преображенской церкви. 1847 г.».

Ф. 4-и Оп. 1. Д. 136. «Рапорты священников о предоставлении выписок из метрических книг о новокрещённых иноверцах. Список детей тунгусов, крещённых в Абазинской церкви в 1859–1869 гг. Списки родившихся, извлечённые из метрических книг Покровской церкви. Выписка из метрических книг Поярковской Богородичной церкви за 1859–1872 гг., станицы Михайло-Семёновской за 1872 г. о новокрещённых инородцах корейского племени, о новокрещённых иноверцах Приморского Николаевского собора. 1859–1874 гг.».

Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 22. «Переписка с Якутским областным правлением о выселении из Якутской области и причислении в Амурскую область тунгусских семей. Посемейный список тунгусов Кындыгирского рода, причисленных в Амурскую область за 27 января 1874 г.».

Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 138. «Переписные листы Первой Всеобщей переписи населения 5.06.1895 г. инородческого населения Верхне-Амурского горно-полицейского округа».

Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 189. «Сведения об инородцах, кочующих и бродячих в Амурской области, не состоящих в русском подданстве, за 1908 г.».

Ф. 15-и. Оп. 1. Д. 173. «Переписка с Приамурским генерал-губернатором о пересмотре дел об инородцах за 1899–1900 гг. Протокол особого совещания по предмету пересмотра действующих узаконений об инородцах Амурской области от 29 февраля 1900 г. Записка о преобразовании управления оседлыми и кочевыми инородцами в местностях, на которые распространено действие Временного Положения о крестьянских начальниках».

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 1129. Оп. 1. Д. 13.1 «Анкеты, составленные и заполненные П. А. Кропоткиным, со сведениями по этнографии народов Восточной Сибири 60-е г. XIX в.».

Государственный архив Хабаровского края (ГАХК)

Ф. П-2. Оп. 4. Д. 364. «Информация инструктора отдела национальных меньшинств Далькрайисполкома. 1934 г.»

Ф. И-85. Оп. 44. Д. 133. «Метрическая книга Амгуньской походной церкви. 1889–1891 гг.; 1901 г.».

Ф. И-85. Оп. 44. Д. 133. «Метрическая книга Приохотской миссионерской церкви. 1889 г.; 1897–1901 гг. ».

Ф. И-85. Оп. 44. Д. 150. «Метрическая книга Приохотской миссионерской церкви. 1904 г.».

Ф. И-85. Оп. 44 Д. 170. «Метрическая книга Приохотской миссионерской церкви. 1905 г.».

Ф. 85-И. Оп. 45. Д. 1. «Отчёты, клировая ведомость, сведения о населении Удского острога. 1850–1851 гг.».

Ф. И-85. Оп. 46. Д. 4. «Об Удском остроге и церкви 1828–1829 гг.».

Ф. 573. Оп. 1. Д. 66. «Шаманство и остатки его в современности. Статья доктора А. К. Белявского».

Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (РГБОР)

Ф. 363-1-13. «Венюков М. И. Мои воспоминания. Годы 1857–1858. Восточная Сибирь и Амур».

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 796. Оп. 442. Д. 323 «Отчёт о состоянии Камчатской епархии за 1869 г.».

Ф. 796. Оп. 442. Д. 372. «Отчёт о состоянии Камчатской епархии за 1870 г.».

Ф. 796. Оп. 442. Д. 835. «Отчёт о состоянии Камчатской епархии за 1879 г.».

Ф. 821. Оп. 8. Д. 1243–1255. «Ведомость о количестве ламаитов и язычников по разным губерниям за 1960–1873 гг.».

Ф. 821. Оп. 10. Д. 794. «Дело о введении метрических книг для ламаитов в Астраханской, Иркутской и Ставропольской губерниях и Приамурском крае. 1893–1903 гг.».

Опубликованные документы и литература

1. Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935.
2. Shirokogorov S. M. Tungus Literary Language // Asian Folklore Studies, Volume 50, 1991.
3. Азиатская Россия. Т. 1. — СПб., 1914.
4. Акты архивов Якутской области (с 1650 г. до 1800 г.) Т. 1. / Составлены Е. Д. Стреловым. — Якутск, 1916.
5. *Анисимов А. Ф.* Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. — Л., 1969.
6. *Анисимов А. Ф.* Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. — М., 1951.
7. *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.– Л., 1958.
8. *Анисимов А. Ф.* Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // Сб. МАЭ. — Т. XIII. — С. 187–215.
9. *Аниховский С. Э., Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под ред. А. П. Забияко. — Благовещенск, 2005.
10. *Аниховский С. Э.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди эвенков Забайкалья в XVII–XIX вв. // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Книга 1 (II): религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. — М., 2010.

11. *Аниховский С. Э.* Трансформация религиозных представлений эвенков под воздействием буддизма и религиозных верований китайцев в XIX — начале XX вв. // Религиоведение. 2009. — № 2. — С. 13–19.

12. Амурские эвенки: большие проблемы малого этноса. Сборник научных трудов / Под ред. проф. Г. В. Быковой. — Вып. I. — Благовещенск, 2003.

13. *Аргудяева Ю. В.* В. К. Арсеньев — путешественник и этнограф / Русские Приамурья и Приморья в исследованиях В. К. Арсеньева: материалы, комментарии. — Владивосток, 2007.

14. *Аргудяева Ю. В.* Влияние миссионеров на быт и культуру коренных народов юга Дальнего Востока России // Религиоведение. 2010. — № 2. — С. 50–58.

15. *Арсеньев В. К.* Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестник Азии. — Харбин, 1916. — № 38–39. — Кн. 2.

16. *Артемьев А. Р.* Русская православная церковь в Забайкалье и Приамурье во второй половине XVII — XVIII вв.// Вестник ДВО РАН. — 2000. — № 2.

17. *Березницкий С. В.* Об этногенезе тунгусо-маньчжуров Дальнего Востока // Сибирь. Древние этносы и их культуры. — СПб., 1996.

18. *Березницкий С. В.* Путём взаимовлияния: промысловые культы амурских народов и их этнокультурные контакты // Россия и АТР. — Владивосток, 1998. — № 4.

19. *Березницкий С. В.* Традициям предков верны: влияние мировых религий на мировоззрение аборигенов Дальнего Востока // Россия и АТР. — Владивосток, 1996. — № 4.

20. *Березницкий С. В.* Этническая история народов Амура // История и культура Приамурья. Научно-практический журнал. — 2007. — № 2.

21. *Богданов А.* Амур и Уссурийский край. — М., 1905.

22. *Болотин Д. П.* Происхождение амурских эвенков // Краеведение Приамурья. Периодический сборник. — № 3 (4). — Благовещенск, 2008.

23. *Болотин Д. П., Болотина И. А.* Проблемы адаптации аборигенов таёжной зоны Приамурья к политико-экономическим условиям Российской империи на рубеже XIX–XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. — Вып. 3. — Благовещенск, 2002.

24. *Болотин Д. П., Корнейчук Е. Н.* Чжурчжэньское зеркало со Среднего Амура // Традиционная культура востока Азии. — Вып. 3. — Благовещенск, 2001.

25. *Болотина И. А.* Из истории формирования охотничьего хозяйства в северных районах Амурской области // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века): Материалы международной научной конференции (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). — Благовещенск, 2004.

26. *Булгакова Т. Д.* Познание, ценностная ориентация и проектирование в шаманской практике // Записки Гродековского музея. Вып. 6. — Хабаровск, 2003.

27. *Бурыкин А. А.* Шаманская практика предсказания будущего у народов северо-востока Азии по данным фольклора и этнографии // Религиоведение. — 2003. № 1. — С. 3–10.

28. *Бурыкин А. А.* Эвенкийские и эвенские этнонимы Охотского побережья // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 3. — Благовещенск, 2001.

29. *Варламова Г. И.* Эвенкийский нимнгакан. Миф и героические сказания. — Якутск, 2000.

30. *Варламова Г. И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск, 2002.

31. *Варламова Г. И.* Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. — Новосибирск, 2004.

32. *Василевич Г. М.* Самоназвание орочён, его происхождение и распространение // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общ. наук. — Вып. 3. — Новосибирск, 1963.

33. *Василевич Г. М.* Буга // Мифы народов мира. Т. 1. — М., 1988.

34. *Василевич Г. М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XVII. — М.– Л., 1951.

35. *Василевич Г. М.* Некоторые данные по охотничьим обрядам тунгусов // Этнография. — 1930. № 3.

36. *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. — М.–Л., 1966.

37. *Василевич Г. М.* Тунгусо-маньчжурская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. — М., 1988.

38. *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX вв.). — Л., 1969.

39. *Вениамин (Благонравов)*. Амурская духовная миссия в 1870 г. // Иркутские епархиальные ведомости. 1871. — № 35.

40. *Волегов С. В., Забияко А. П., Кобызов Р. А., Мазин А. И.* Новый петроглиф и древняя традиция почитания писаниц // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 4. — Благовещенск, 2002.

41. *Воронкова Е. А.* Религиозные представления и повседневность современных амурских эвенков (по материалам полевых исследований 2006–2009 гг.) // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 6. — Благовещенск, 2010.

42. Высочайше утверждённая под председательством статс-секретаря Куломзина Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области: Материалы. Население, значение рода у инородцев и ламаизм. — Вып. 6. — СПб., 1898.

43. *Герсфельд.* О прибрежных жителях Амура // Вестник Императорского русского географического общества. Часть 20. Книга 4. — СПБ., 1857.

44. *Головнёв А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. — Екатеринбург, 1995.

45. *Головнёв А. В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). — Екатеринбург, 2009.

46. *Голубцов И.* Религия, обряды и нравы племён, живущих по западному берегу Татарского пролива, по низовьям реки Амур // Домашняя беседа для народного чтения. — Вып. 34. — СПб., 1859.

47. *Грум-Гржимайло Г. Е.* Описание Амурской области. — СПб., 1894.

48. *Дадашкелиани К. Н.* Часть Амурской области между рр. Буреей и Амгунью, исследованная в 1887 году// Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. — Вып. 32. — СПб., 1888.

49. Дальневосточный край. Статистический отдел. Туземное хозяйство низовьев Амура. (По материалам обследования 1928 г.). — Хабаровск, Благовещенск, 1929.

50. *Данилова О. Н.* Традиционный костюм дальневосточных народов: композиция и символика // Декоративно-прикладное искусство Восточной Азии: символика и культурные традиции. — Владивосток, 2009.

51. *Дацышен В. Г.* Межконфессиональное взаимодействие в Приамурье во второй половине XIX — начале XX вв.// Религиоведение. — Благовещенск, 2002. — № 4.

52. *Деревянко А. П.* В поисках оленя Золотые рога. — Хабаровск, 1980.

53. *Деревянко А. П.* В стране трёх солнц. Рассказы археолога о древностях Приамурья. — Хабаровск, 1970.

54. *Деревянко А. П.* Две основных миграционных волны древних популяций человека в Азию // Труды Отделения историко-филологических наук. 2005. — С. 105–115.

55. *Деревянко А. П., Волков П. В., Хонджон Ли.* Селемджинская позднепалеолитическая культура. — Новосибирск, 1998.

56. *Деревянко Е. И.* Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры (Очерки этнической истории и культуры). — Новосибирск, 1981.

57. *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. — М., 1960.

58. Дополнения к актам историческим, собранным и изданным археографической комиссией. Т. III. — СПб., 1848.

59. *Дьяченко В. И., Ермолова Н. В.* Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. — СПб., 1994.

60. *Елесеев А. В.* В тайге. (Из воспоминаний о далёком Востоке). — СПб., 1891.

61. Жители далёких окраин русской земли. Орочоны и их охотничьи промыслы // Вестник Российского общества Красного Креста. — 1882. — № 2, 3, 4.

62. *Жуковская Н. Л.* На перекрёстке трёх религий // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М., 1995.

63. *Забияко А. П.* Тунгусо-маньчжурская религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2006. — С. 1083–1085.

64. *Забияко А. П., Кобызов Р. А., Волегов С. В.* Этнорелигиозные контакты в приграничных районах Приамурья (по материалам полевых исследований) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. — Вып. 5. — Благовещенск, 2003.

65. *Забияко А. П., Кобызов Р. А., Мазин А. И.* Шаманизм эвенков Приамурья и Южной Якутии (современное состояние) // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 4. — Благовещенск, 2002.

66. Заметки о Приамурском крае. Шилкинский завод, племена Приамурского края, город Софийск и арка Лаперуза // Русский художественный листок. — 1859. — № 15.

67. Замечательное по своим трудам путешествие миссионера вглубь Приамурских стран // Миссионер. — 1874. — № 30.

68. *Занадворов П.* На отдалённом Востоке. Воспоминание о поездке из Николаевска в Удское // Древняя и Новая Россия. — 1880. — № 7.

69. Записки русских путешественников XVI–XVII вв. / Сост. Н. И. Прокофьев, Л. И. Алехина. — М.,1988.

70. *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. — Л., 1963.

71. *Иванова-Унарова З. И.* Традиционное искусство народов Северо-Востока Сибири (эвенки, эвены, юкагиры, долганы, чукчи, коряки). Якутск, 2005.

72. Инородцы Буреинского горного округа // Приамурская жизнь. — 1912. — № 963.

73. Иркутская православная миссия в царствование императора Александра II (1855—1881 гг.) // Православный благовестник. — М., 1896. — № 5.

74. Исторический фольклор эвенков / Сост. Г. М. Василевич. — Л., 1966.

75. История Амурской области с древнейших времён до начала XX века / Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. — Благовещенск, 2008.

76. История и культура орочей. Историко-этнографические очерки. — СПб., 2001.

77. *Кириллов А.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. — Благовещенск, 1894.

78. *Кириллов А. В.* Материалы для истории христианской миссии на Амуре со времени присоединения его к России и до 1865 года // Камчатские епархиальные ведомости. — Благовещенск, — 1896. №1, № 24. — Отдел неофициальный.

79. *Крадин Н. Н.* Политическая антропология. 2-е изд. — М., 2004.

80. *Ксенофонтов Г. В.* Шаманизм. Избранные труды. — Якутск, 1992.

81. *Куликова А. Н.* Законодательное обеспечение прав этнических меньшинств в области сохранения культурной и религиозной самобытности в Республике Саха (Якутия) // Религиоведение. — 2009. — № 2.

82. *Лавриллье А.* Эвенкийская «игра» эви-/икэ: между игрой и ритуальным действием // Религиоведение. — 2007. — № 1.

83. *Лавриллье А.* Песня, танец и слово — основы ритуального действия эвенков // Традиционная культура востока Азии. — Вып. 5. — Благовещенск, 2008.

84. *Липский А. Н.* Манджуро-тунгусы русской части бассейна Амура. — Хабаровск, 1926.

85. *Логиновский К. Д.* О положении инородцев Амурского края и об улучшении их быта. — Владивосток, 1906.

86. *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. — Новосибирск, 1989.

87. *Маак Р.* Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела ИРГО в 1855 г. — СПб., 1859.

88. *Мазин А. И.* Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. — Новосибирск, 1976.

89. *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. — Новосибирск, 1984.

90. *Мазин А. И.* Быт и хозяйство эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1992.

91. *Мазин А. И.* Древние святилища Приамурья. — Новосибирск, 1994.

92. *Мазин А. И.* Наму как отражение представлений эвенков об окружающем мире // Религиоведение. — 2005. — № 3.

93. *Мазин А. И., Мазин И. А.* Представления эвенков Приамурья об окружающем мире. — Благовещенск, 2007.

94. *Мазин А. И., Мазин И. А.* Символика на оленьей узде-уги из посёлка Усть-Уркима Амурской области и её значение // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 4. — Благовещенск, 2002.

95. *Майнов И. И.* Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды Восточносибирского отдела Императорского Русского географического общества. — Иркутск, 1898. — № 2.

96. *Майнов И. И.* Русские крестьяне и оседлые инородцы Якутской области // Записки Императорского русского географического общества по отделению статистики Т. XI (I). — СПб., 1912.

97. *Макитрюк Е. В.* Особенности политики царской администрации в отношении конных эвенков Приамурья во второй половине XIX в. // История и культура Дальневосточной России и стран АТР. XII всероссийская научная конференция молодых ученых. 19–21 апреля 2010 г., Владивосток. Программа и тезисы. — Владивосток, 2010.

98. *Макитрюк Е. В.* Пограничное взаимодействие «конных» и «оленных» тунгусов в середине XIX века // Чтения памяти профессора Евгения Петровича Сычевского: Сборник докладов. — Вып. 8. — Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008.

99. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. — Л., 1936.

100. *Медведев В. Е.* Приамурье в конце I — начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). — Новосибирск, 1986.

101. *Мелетий, Епископ Якутский и Вилюйский*. Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях // Православный Благовестник. Издание состоящего под Августейшим покровительством Её Императорского Величества Государыни Императрицы Православного миссионерского общества. — М., 1896. — № 2 (январь).

102. *Мельникова Т. В.* «Заяц знает всё...» // Записки Гродековского музея. — Вып. 6. — Хабаровск, 2003.

103. *Миддендорф А.* Путешествие на север и восток Сибири. Часть II. Север и восток Сибири в естественноисторическом отношении. Отдел VI. Коренные жители Сибири. — СПб., 1878.

104. *Михайловский В. М.* Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. — Вып. 1. — М., 1892.

105. *Молодин В. И., Октябрьская И. В., Чемякина М. А.* Образ медведя в пластике западносибирских аборигенов эпохи неолита и бронзы // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. — Новосибирск, 2000. — С. 23–36.

106. *Назаров А. Ю.* Военно-статистический очерк Амурской области // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. — Вып. XXXI. — СПб., 1888.

107. Народы России. — Вып. VIII–IX (камчадалы, чукчи, коряки, курильцы, амурские тунгусы, таджики, узбеки). — СПб., 1880.

108. Народы России: амурские тунгусы // Природа и люди. — 1880. — № 10.

109. Народы Сибири в составе Государства Российского: очерки этнической истории. — СПб., 1999.

110. Народы Сибири. Этнографические очерки / Под редакцией М. Г. Левина, Л. М. Потапова. — М.–Л., 1956.

111. Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. — Владивосток, 1987.

112. *Нестеров С. П.* Народы Приамурья в эпоху раннего Средневековья. — Новосибирск, 1998.

113. Нечто о Сибири и народах, в ней обитающих // Сибирский журнал. — 1866. — № 2, 3, 5, 7.

114. *Нолл Ричард, Кунь Ши.* Последний шаман орочонов Северо-Восточного Китая // Религиоведение. — 2009. — № 2.

115. Об административном и судебном устройстве кочевых народов Забайкальской области. — Б. м. — 1901.

116. Обзор Амурской области за 1888 год. — Благовещенск, 1889.

117. *Огородников В. И.* Русская государственная власть и сибирские инородцы // Сборник трудов Иркутского государственного университета. — Иркутск, 1921.

118. Общее и особенное в истории и культуре народов Дальнего Востока. — Владивосток, 1991.

119. Озеро Байкал (извлечено из отчёта натуралиста г. Густова Радде о совершённом им, летом 1855 года, путешествии вокруг озера) // Вестник Императорского Русского географического общества за 1857 год. Часть 21. Книга 5. — СПб., 1858.

120. *Окладников А. П.* Олень Золотые рога. — Хабаровск, 1989.

121. *Окладников А. П., Деревянко А. П.* Далёкое прошлое Приморья и Приамурья. — Владивосток, 1973.

122. *Омельчак В. П.* По зову любимой Родины. Амурцы в Великой Отечественной войне. — Благовещенск, 1985.

123. *Орлов.* Амурские орочоны // Вестник Императорского Русского географического общества. Книга IV. Часть 21. — № 6. — СПб., 1857.

124. *Орлов.* Баунтовские и Ангарские бродячие тунгусы // Вестник ИРГО за 1857 г. — СПб., 1858.

125. *Орочоны* // Живописное обозрение. — 1874. — № 29.

126. Отчёт о состоянии и деятельности Благовещенской духовной миссии за 1899 год // Благовещенские епархиальные ведомости. — Благовещенск, 1900. — № 20.

127. *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 года и других источников. Ч. I. «Собственно тунгусские племена». СПб., 1906.

128. *Патканов С.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи населения 1897 г.) // Записки Императорского Русского географического общества по отделению статистики. Т. XI. Вып. 1. Т. 1. «Сводные таблицы и краткие выводы». — СПб. 1912.

129. *Патканов С.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 года) // Записки Императорского Русского географического общества по отделению статистики. Том XI. Вып. 3. — СПБ. 1912. Том III «Иркутская губерния, Забайкальская, Амурская, Якутская, Приморская области и остров Сахалин». Вып. 7 «Амурская область».

130. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. LXXII Амурская область. Тетрадь II. — СПб., 1905.

131. *Подмаскин В. В.* Народные знания амурских эвенков // Россия и АТР. — № 1. — 2008.

132. Полярная энциклопедия школьника «Арктика — мой дом». В 3-х т. Т. 3. Народы Севера Земли. — М., 2001.

133. *Понятовский С.* Дневник экспедиции в край гольдов и орочонов в 1914. // История и культура Приамурья. Научно-практический журнал. — 2007. — № 2.

134. Приложение к Всеподданнейшему отчёту Военного губернатора Амурской области за 1912–1913 гг. — Благовещенск, 1915.

135. Пространство и население Восточной Сибири // Сборник историко-статистических сведений о Сибири. — 1875. — Т. 1.

136. *Прянишников М.* Краткий очерк об орочонах Амурской и Якутской областей // Иркутские епархиальные ведомости. — 1883. — № 10.

137. *Пылаева О. Б.* К вопросу о выраженном и невыраженном концептосфере эвенков // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 3. — Благовещенск, 2001.

138. Религиозность и честность тунгусов // Руководство для сельских пастырей. — 1863. — № 13.

139. *Ресин А. А.* Очерк инородцев русского побережья Тихого океана. — СПб., 1888.

140. *Решетникова А. Н.* В. Н. Васильев и его «тунгусская коллекция» // Записки Гродековского музея. — Вып. 6. — Хабаровск, 2003.

141. Сведения об оленных тунгусах (орочонах), ведущих кочевую жизнь в верховьях реки Амур, в Амурской области // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. Т. IV. Вып. I. — Иркутск, 1883.

142. *Сгибнев А.* О тунгусах Приморской области Восточной Сибири // Морской сборник. — СПб., 1857. — Т. XLI. — № 5–6.

143. *Севаковский А. Б.* Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на Востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. — Л., 1984.

144. *Сем Ю. А.* Проблемы истории народностей южной части Русского Дальнего Востока (XVII в. — 1917 г.). Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. — Л., 1990.

145. Сибирские и амурские инородцы // Вестник Императорского Русского географического общества 1884. — № 48–51.

146. *Сизой Иоанн.* У орочон // Православный Благовестник. — М., 1896. — № 3.

147. Сказания восточных эвенков // Сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. — Якутск, 2003.

148. Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области / Под ред. д. ф. н. Варламовой Г. И. — Благовещенск, 2009.

149. *Смоляк А. В.* К вопросу об «избранничестве» в религии // Этнографическое обозрение. — 1994.— № 3.

150. *Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). — М., 1991.

151. *Смоляк А. В.* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина (середина XIX — начало XX вв.). — М., 1975.

152. Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. — Улан-Удэ. 1980.

153. *Солярский В. В.* Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. — Хабаровск, 1916.

154. *Спасский.* Сведения русских о реке Амур в XVII столетии // Вестник Императорского русского географического общества. Ч. VII. — СПб., 1853.

155. *Стефанович Я. В.* От Якутска до Аяна. Путевые наблюдения (Аянская экспедиция 1894 г.). — Иркутск, 1896.

156. *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. — М., 2003.

157. Трудности миссионерских путешествий. Из дневника Якутского походного священника И. Попова во время поездки к тунгусам Якутского и Вилюйского округов в 1893 году // Православный Благовестник. — М., 1896. — № 3.

158. *Туголуков В. А.* Идущие поперёк хребтов. — Красноярск, 1980.

159. *Туголуков* В. А. Охотские эвенки // Советская этнография. — М., 1958. — № 1.

160. *Туголуков В. А.* Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. — М., 1985.

161. *Тураев В. А.* Ассимилятивные процессы у дальневосточных эвенков // Вестник ДВО РАН. — 2006. — № 3.

162. *Тураев В. А.* Этническая история дальневосточных эвенков // Вестник ДВО РАН. — 2009. — № 5.

163. *Туров М. Г.* Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. — Иркутск, 2008.

164. *Усольцев А.* Путешествие на вершины р. Гилюй и на р. Зея летом 1856 г. // Вестник ИРГО. — 1858. — № 4.

165. *Усольцев, поручик*. Путешествие по долине реки Нерчи // Вестник Императорского русского географического общества. Часть 20, книга III. — СПб., 1857.

166. Фольклор эвенков Якутии / Сост. А. В. Романова и А. Н. Мыреева. — Л., 1971.

167. *Фоменко Т. В.* Культура, быт и религиозные представления малочисленных народов Приамурья // Традиционная культура Востока Азии. — Вып. 3. — Благовещенск, 2001.

168. *Хазанкевич Ю. Г.* Эвенкийская литература: учебное пособие. — М., 2002.

169. Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л., 1979.

170. *Шавкунов Э. В.* Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. — М., 1990.

171. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. — СПб., 2006.

172. Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири // Записки Восточносибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. — Т. II. Вып. 2. — Иркутск, 1890.

173. *Шестин С.* Тунгусы, обитающие в верховьях реки Иро и её притоках // Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. IV. Вып. IV. — Хабаровск, 1898.

174. *Шимкевич П. П.* Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Т. 1. Вып. 1. — Хабаровск, 1895.

175. *Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. — Т. 2. Вып. 1. — Хабаровск, 1896.

176. *Шиндялова И. П.* Тунгусы (эвенки) в бассейне Амура среди многих этносов, обитавших на огромных пространствах // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века): Материалы международной научной конференции (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). — Благовещенск, 2004.

177. *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Книга первая: Избранное / Сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. — Владивосток, 2001.

178. *Шкловский И.* Очерки крайнего Северо-Востока. Часть 1. // Записки Восточносибирского отдела Императорского Русского географического общества по общей географии. — Т. 2. Вып. 2. — Иркутск, 1892.

179. *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. — СПб., 1883; Т. 2. — СПб., 1899; Т. 3. — СПб., 1903.

180. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. — Л., 1936.

181. *Шубин А. С.* Эвенки Прибайкалья. — Улан-Удэ, 2001.

182. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. — Новосибирск, 1990.

183. Эвенкийские сказки // Северные сказки. Собраны и обработаны М. Ошаровым. — Новосибирск, 1936.

184. Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: Сборник научных трудов / Под ред. проф. Г. В. Быковой, проф. Г. И. Варламовой. — Благовещенск, 2006.

185. *Яхонтов К. С.* «Книга о шаманке Нишань» как этнографический источник. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. — СПб., 1999.

SUMMARY

A. P. Zabiyako, S. E. Anikhovsky, E. A. Voronkova, A. A. Zabiyako, R. A. Kobyzov "The Amur Evenks: Reindeer's Pathway of History and Culture" / Ed. by A.P. Zabiyako. – Blagoveschensk, 2012. – 384 pp.

The Amur Evenks' history and contemporary state of their culture are revealed in this book. The major part of the book is written according to field researches held in the beginning of the 21st century and reveals the way of life, the worldview and traditions of the modern Amur Evenks. The edition contains the authorial texts, appendixes (archive materials, fragments of literal texts devoted to the Evenks, etc.), monochromatic and colored illustrations. The edition is intended both for specialists and for a wide readership.

The Evenks — the nomads of Amur taiga

The Evenks (Evenki) are the ethnos that inhabits a huge geographic part of Russia — from Yenisei River to the Okhotsk Sea. Different territorial groups of the Evenks, living in nomad camps and settlements in Siberian and Far Eastern taiga, have their own historical and cultural peculiarities. Since ancient times the Amur Region was inhabited by the Evenks-*Orochens* – the Evenks, who kept reindeers (ev. *oron*) as domestic animals.

The Evenks and Russians first met on the Amur River in the middle of 17th century. Since that time, the Evenks' destiny bound with Russia. A lot of time has passed: Russian political, economic and cultural systems have radically changed. The nomad reindeer-keepers of the Amur taiga also changed. Along with other peoples of Russia, they shared achievements and losses, joy and grief, hopes and disappointments. Old generations were replaces by the younger ones on these historical passes, but this people still survived. Of course, nowadays we cannot find the former Evenks in their "ethnographic" life. They have gone. The new generations of the Amur Evenks make a new way of their history and culture. This book, first of all, describes those levels of the Amur Evenks' culture that didn't fade in the people's memory yet and remain the bind with it, and with the modern way of their life. The authors reveal the fragments of vital tradition, which lasts in recollections, narrations and actions of the modern Evenks.

In 1990s the Evenks' economics and culture fell in a deep crisis. Unstable Russia economic situation, the lack of financial help to reindeer-keepers from government, unemployment, the devaluation of the main

ideas (collectivism, mutual aid, equality, and labor ethics) had negative influence on the Evenks' life. The reindeers' livestock population decreased quickly in this period. The amount of the Evenks also decreased because of diseases, alcoholism and high level of suicides. The general economic anarchy, as well as the lack of solid legislation base, led to the transfer of lands the Evenks traditionally lived and hunted on to the gold miners and lumbermen.

On the other hand, the sharp decrease of federal subventions and the crisis of the collective farms contributed to the return of some families to traditional way of life. The Evenks began to keep private reindeers (20-30 heads) and moved through the taiga with the hope that the nature would feed its sons, the reindeer-keepers and hunters. This belief deeply roots in the consciousness of many of the Amur Evenks, and it contributed to the survival of the most able-bodied people and their adaptation to the new social and economic situation.

About 1300 Evenks are living now in the Amur region. The major part live in five settlements: Bomnak (Zeisky district), Ivanovskoye (Selemdzhinsky district), Ust-Urkima, Pervomaiskoye and Ust-Njukzha (Tyndinsky district). Less than a half of them lead traditional Evenks' way of live: keep reindeers, hunt in taiga and consider it their home, while the most of them live in villages, and work at the gold mines, schools, kindergartens and municipal administrations. However, the traditional forms of economical activity (keeping of reindeers, hunting and fishing) remain the base of their economics and culture.

In the beginning of the 21st century, the social and cultural situation in the Evenks' settlements stabilized and, to a certain extent, even became better as compared with recent times. In 2007, for the first time in last few decades, the Amur Evenks' population increased by 1.2%, in 2010 – by 2.1%. In the Amur region the government provides support to the Evenks' communities, grants subsidies for house building, schools' and other public constructions' repairing, keeping reindeers and other needs.

In 2010 the regional government granted 15.41 million rubles for the reindeers keeping. The granting has a beneficial effect on this form of economical activity, and as a result, since 2007 the decrease of the herds stopped. Day by day their number is rising: at the end of 2011 the Amur Evenks owned 6921 reindeers.

The organization of the ethnic (clan) communities became firmly established, they interact more actively inside the Association of Indigenous Peoples of the North of the Amur Region. Once in two years they meet each other at the national festival "Bakaldyn". During this festival they perform a rite of "feeding" the fire, hunter's rites, competitions in national sports, shooting and cooking, exhibitions of national footwear, clothes and other stuff. Every spring they have the Reindeer Keeper's Day in their villages.

The activity for the preserving the ethnic culture and language has became more vivid. In the beginning of 21st century the national musical and dance groups in the Evenks' villages got new impulses. Schools' and

kindergartens' educational programs by degrees include ethnic peculiarities. In 2012 a new ethnographic and touristic complex "The Evenks' Village" near v. Pervomajskoye (Tyndinsky district) has been inaugurated. Many of the Evenks preserve their traditional beliefs and rites, which primarily have deal with hunting and reindeers keeping. Some of the Amur Evenks try to restore to life the shamanistic traditions. The Amur Evenks did not lose their traditional ethic rules, which teach a person to maintain harmonic relations with nature and other people.

Of course, many new phenomena have come into the modern Evenks' life. The computers, cell phones, Internet became usual in the majority of their families. The globalization of life and cultures day by day attracts this taiga people to its orbit as many others.

It is obviously that nowadays the Amur Evenks have two general ways of development. The first one concerns with the preservation of traditional life of reindeer keepers and hunters. The second one leads to further assimilation of new forms of activity and, when it is necessary for having a job, the change of residence, language and cultural traditions.

So, what will the Evenks' future look like?

CONTENTS

Introduction 7
Chapter 1. The Amur Evenks: moving through the passes of history 9
1.1. The Tungus in 17-19 centuries 9
1.2. The Amur Orochons 11
1.3. The Managirs 19
1.4. The Birars 23
1.5. The Evenks of the north-west of the Amur region 24
1.6. The Soviet period 30
1.7. The mountain range of modern history 39
Appendix. The tale of Ulukitkan 43

Chapter 2. The way of life of the Amur taiga reindeer keepers and hunters 45
2.1. "A man who owns a reindeer" 45
2.2. The nomadic life 57
2.3. Hunting and fishing 81
2.4. Trades and crafts 95

Chapter 3. The life in taiga 109
3.1. Dwelling and camp 109
3.2. Traditional cuisine 126
3.3. Clothes and applied art 138

Chapter 4. The vital tradition of spiritual culture 151
4.1. The worldview of the Amur taiga reindeer keepers and hunters ... 151
4.2. *Buga* on the rock paintings of Sredniaya Njukzha 166
4.3. *Namu* — the image of the world on the reindeer's skin 169
4.4. *Serge* — the image of the world, embodied in the wood 174
4.5. *Onen* and *odekit*: sacred and tabooed places 175

Chapter 5. Taiga ethics and rites 186
5.1. The life in harmony with people and nature 186
5.2. Fire, the origin of life and wellbeing 189
5.3. The cult of a white reindeer 192
5.4. The cult of bear 194
5.5. Amulets and talismans 196
5.6. Signs and taboos 198

Chapter 6. Language and folklore 200
6.1. Evenki language 200
6.2. Evenki folklore 212
Appendix. The ancient signs of the Evenks 217

Chapter 7. Shamanism of the Amur Evenks 230
7.1. The glance through the centuries 230
7.2. The echo of a shaman's drum: the memories of the recent times 243
7.3. Waiting for "the chosen by the spirits" 248
Appendix. The call of my forefathers. Story of shaman Kaptuguarkun 262

Chapter 8. Traditional Evenks' culture in the Amur writers' creations 270
8.1. Evenki theme in the Amur literature 270
8.2. Religious traditions and spiritual culture of the Amur Evenks in the artistic ethnography by Grigory Fedoseev 273
8.3. Material and spiritual culture of the Evenks in the prose by Vladislav Letsik 330
Appendix. "Taiga pictures" by Vladislav Letsik 352

Literature 364

Zabiako A. P., Anikhovskiy S. E., Voronkova E. A., Zabiako A. A., Kobyzov R. A. Les Evenks de l'Amourы: un sentier de renne. Histoire et culture. / Rédacteur en chef A.P. Zabiako. – Blagovechtchensk, 2012. – 384 p., illustré.

Ce livre parle de l'histoire et de la culture moderne des Evenks qui habitent le territoire de la région Amourskaya. Le contenu de cet ouvrage porte sur les résultats de recherches menées sur le terrain au début du XXIè siècle. Il aborde le mode de vie actuel, la conception du monde et les traditions des Evenks de l'Amour. Cette édition est constituée de textes des auteurs, de suppléments (matériaux des archives, extraits des œuvres littéraires consacrées aux Evenks, etc), et d'illustrations en couleur et en noir et blanc. Ce livre s'adresse non seulement aux spécialistes mais aussi à un public plus large.

Les Evenks — les nomades de la taïga de l'Amour

Les Evenks sont un peuple qui habite un immense territoire de la Russie, de l'Ienisseï jusqu'à la mer Okhotskoye. Ils se sont installés sur les vastes espaces de taïga de la Sibérie et de l'Extrême-Orient où ils ont depuis toujours pratiqué leurs sentiers nomades. Les différents groupes ethniques évenques présentent de nombreuses particularités historiques et culturelles. Le mode de vie des Evenks-Orochons est étroitement lié à leur territoire et à l'élevage des rennes (oron signifie renne dans le dialecte évenque).

Les Evenks et les Russes se sont rencontrés pour la première fois sur les bords de l'Amour au milieu du XVIIe siècle. Dès lors, la vie des Evenks-Orochons est devenue indissociable du destin de cette Russie qui a vu passer au cours des siècles toutes sortes de régimes politiques, économiques et sociaux. Les formations culturelles de notre pays ont également changé plusieurs fois. Évidemment, les éleveurs de rennes nomades de la taïga de l'Amour ne sont pas restés les mêmes au cours de cette période. Tout comme d'autres peuples de la grande Russie, ils ont vécu des échecs et des succès, des chagrins et des joies, des déceptions et de grandes espérances. De nombreuses générations se sont succédé, et ce peuple est resté à sa place, surmontant les obstacles de la marche du temps. Bien sûr, il ne reste plus d'Evenks menant leur ancien mode de vie «ethnographique». Les Evenks d'aujourd'hui pratiquent de nouveaux sentiers de leur histoire et de leur culture. Autant de couches inédites et d'aspects méconnus qui sont décrits dans ce livre. Cette "nouvelle" culture évenque n'est pas encore entrée dans l'histoire et le lien entre la mémoire du peuple et son mode de vie moderne reste entier. Ainsi, les auteurs du livre relèvent et décrivent des fragments des traditions des Evenks d'aujourd'hui qui continuent de vivre dans leurs souvenirs, leurs narrations et leurs activités.

Dans les années 90, la vie politique et économique des Evenks a connu une crise majeure. La situation économique instable en Russie, le manque de financement de la part de l'Etat, le chômage, la dévalorisation des valeurs idéologiques historiques tels que le collectivisme, l'entraide, l'égalité et le respect du travail, — ont influencé négativement la vie des Evenks. Au

cours de cette décennie, le cheptel de rennes a diminué considérablement. Le nombre des Evenks a également diminué à cause des maladies, de l'alcoolisme et de l'augmentation du nombre de suicides. Un désordre général dans l'économie, une fragilisation du pouvoir législatif ont fait qu'au cours du temps les entrepreneurs russes ont pris possession des terrains où vivaient traditionnellement les Evenks, et ceci à des fins d'exploitation forestière et d'extraction d'or. Une des conséquences est la dégradation, sur le plan écologique, de l'habitat traditionnel des Evenks et la destruction de nombreux pâturages pour les rennes.

D'un autre côté, beaucoup de familles évenques ont été obligées de reprendre le mode de vie traditionnel à cause de la forte réduction des dotations d'Etat. Les Evenks sont retournés dans la taïga avec leurs propres cheptels de rennes et ont recommencé leur vie nomade en petits groupes. Ces éleveurs-chasseurs vivaient depuis toujours de façon nomade avec leurs petites troupes de rennes (entre 20 et 30 animaux) dans l'espoir que Mère Nature les nourisse. Cette profonde confiance des Evenks dans l'amour de la nature les a aidés à survivre. La partie la plus forte et travailleuse de la société évenque a survécu et s'est adaptée à la nouvelle situation socio-économique.

Aujourd'hui, dans la région de l'Amour, on compte encore 1300 Evenks dont la plupart habitent dans les cinq villages de la région : Bomnak du district Zeyskiy, Ivanovskoye du district Selemdjinskiy, Ust'-Urkima, Prevomayskoye et Ust'-Nukja du district Tyndinskiy. Actuellement, une bonne partie de la population évenque ne mène pas un mode de vie traditionnel. Mais beaucoup d'entre eux, environ une moitié de la population, élèvent des rennes et chassent dans la taïga qu'ils considèrent comme leur maison, à la manière de leurs ancêtres. La plupart des Evenks habitent dans les villages, travaillent dans les mines d'or, dans les écoles maternelles et secondaires, dans les administrations locales. Cependant, les activités traditionnelles évenques (l'élevage des rennes, la chasse et la pêche) restent primordiales pour eux et représentent la base de leur économie et de leur culture.

Au début du XXIe siècle la situation socio-économique et la vie culturelle des Evenks se sont peu à peu stabilisées, voire se sont améliorées si l'on compare avec le passé récent. En 2007, on constate pour la première fois depuis des décennies une nette augmentation de la population (supérieure de 1,2% à l'année 2006), une tendance qui s'est poursuivie jusqu'en 2010 (de 2,1 supérieure à 2009). Dans la région Amourskaya les autorités régionales ont mis en place des programmes d'Etat qui visent le soutien des sociétés évenques, les subventions à la construction des habitations, la réparation des écoles et d'autres bâtiments publics, le soutien de l'élevage des rennes, et d'autres besoins encore.

En 2010, l'élevage des rennes a été subventionné d'un montant de 15,41 millions de roubles. Cette aide de l'Etat a contribué au développement de cette activité avec pour conséquence une augmentation sensible du nombre de rennes alors que le cheptel régressait depuis 2007. Fin 2011 les Evenks possédaient 6921 rennes.

L'organisation des sociétés ethniques s'est renforcée. Elles se sont réunies

dans le cadre de l'Association des peuples indigènes du nord de la région Amourskaya et elles ont des contacts réguliers entre elles. Les Evenks des différents villages se réunissent tous les deux ans pour une fête traditionnelle évenque: «Bakaldyn». Lors de cette fête, ils procèdent à des rites traditionnels: «L'alimentation du feu», «Les adieux pour la chasse»; organisent des jeux: «Un bon tireur», «La meilleure maîtresse du tchum (tente de nomade)». Les pratiques culturelles ou artisanales y occupent une place essentielle comme «La cuisine évenque», les vêtements et bijoux ou encore des compétitions sportives typiques. Tous les ans, au mois de mars, dans les villages évenques, on organise des fêtes traditionnelles lors de la «Journée de l'éleveur de renne et du chasseur».

Par ailleurs, divers projets visant la protection et le développement de la langue évenque sont mis en place. Au début du XXIe siècle, l'activité de création artistique (danse, musique) dans les villages évenques a repris des couleurs. Des programmes d'enseignement dans les écoles maternelles et secondaires changent en mettant en place des cours d'éducation ethnique. Beaucoup d'Evenks gardent des croyances et des rites traditionnels liés avant tout à la chasse et à l'élevage des rennes. De plus, dans certains milieux, les Evenks essaient de faire renaître le chamanisme. Les bases de leur éthique traditionnelle pousse les Evenks à entretenir des relations harmonieuses entre eux et entre eux et la nature. La construction et l'ouverture en 2012 d'un complexe touristique "Village évenque" dans le village de Pervomayskoye (district Tyndinskiy) fut un événement très important pour les habitants de la région Amourskaya.

Beaucoup d'autres nouveaux phénomènes sont entrés dans la vie des Evenks : ordinateurs, téléphones portables, internet font désormais partie de leur vie quotidienne. La globalisation du mode de vie et de la culture a un certain impact sur ce petit peuple de la taïga.

Actuellement la société évenque a face à elle deux directions de développement possibles. La première est liée à la protection et au développement du mode de vie traditionnel des éleveurs de rennes et des chasseurs. L'autre direction vise l'assimilation de nouvelles activités professionnelles et, si celles-ci l'exigent, le déménagement de ces populations pour d'autres territoires et l'abandon en partie de leurs traditions culturelles et linguistiques.

Alors, quel sera l'avenir des Evenks ?

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7
Chapitre 1. Les Evenks de l'Amour : le nomadisme à travers l'histoire 9
1.1. Les Toungouses des XVII–XIX siècles 9
1.2. Les Orochons de l'Amour 11
1.3. Les Manègres 19
1.4. Les Birares 23

1.5. Les Evenks du nord-est de l'Amour 24
1.6. Période soviétique de l'histoire 30
1.7. Sommets de l'histoire actuelle 39
Supplément. La narration de Ouloukitkan 43
Chapitre 2. Le mode de vie des éleveurs de rennes et des chasseurs de la taïga de l'Amour 45
2.1. «L'homme possédant le renne» 45
2.2. Nomadisme — le début de tous les débuts 57
2.3. La chasse et la pêche 81
2.4. Des métiers et des exploitations 95
Chapitre 3. La vie dans la taïga 109
3.1. Habitation et campement 109
3.2. Cuisine traditionnelle 126
3.3. Vêtements et l'art décoratif 138
Chapitre 4. Une tradition vivante de la culture spirituelle 151
4.1. Conception du monde des éleveurs de rennes et des chasseurs de la taïga de l'Amour 151
4.2. *Buga* dans les pétroglyphes de la Nukja Moyenne 166
4.3. *Namu* — conception du monde sur la peau de renne 169
4.4. *Sergué* – conception du monde exprimée dans l'arbre 174
4.5. *Onien* et *odiekit*: endroits sacrés et interdits 175
Chapitre 5. L'éthique de la taïga et des rites 186
5.1. Une vie harmonieuse des hommes avec la nature 186
5.2. Le feu — une source de la vie et du bien-être 189
5.3. Le culte du renne blanc 192
5.4. Le culte de l'ours 194
5.5. Des porte-bonheur et des talismans 196
5.6. Des indices et des tabous 198
Chapitre 6. Langue et folklore 200
6.1. La langue évenque 200
6.2. Le folklore évenque 212
Supplément. Des anciens indices des Evenks 217
Chapitre 7. Chamanisme des Evenks de l'Amour 230
7.1. Un regard dans la profondeur des siècles 230
7.2. Un écho d'un tambour de chamane : souvenirs sur le passé récent 243
7.3. Dans l'attente d'un «élu des esprits» 248
Supplément. L'appel de mes ancêtres. Sur la vie du chamane Kaptuguarkun ... 262
Chapitre 8. Culture traditionnelle des Evenks dans les oeuvres des écrivains de l'Amour 270
8.1. Le thème évenque dans la littérature de l'Amour 270
8.2. Les traditions religieuses et la culture spirituelle des Evenks de l'Amour dans l'ethnographie artistique de Grogoriy Anissomovitch Fedosseev ... 273
8.3. La culture matérielle et spirituelle des Evenks dans la prose de Vladislav Letsik 330
Supplément. «Images de taïga» de V. Letsik 352
Bibliographie 364

扎比亚科·阿·巴 阿尼霍夫斯基·斯·埃 沃龙科娃·耶·阿 扎比亚科·阿·阿 科贝佐夫·尔·阿
阿穆尔河沿岸的埃文基人：历史与文化的驯鹿之路
编辑 阿·普·扎比亚科 –布拉戈维申斯克 2012

本书阐述了居住在阿穆尔州的埃文基人的历史及其文化现状。本书的主要内容是根据21 世纪初在野外的调研资料撰写而成，反映了当代生活在阿穆尔河畔的埃文基人的生活方式、世界观及其传统。该书包括不同作者写的学术文章，附页（档案资料，描写埃文基人的文学作品片段等）及插图（包括黑白插图和彩色插图）。该书不仅可以作为专家学者们研究的案头书，还面向广大读者。

鄂温克人--阿穆尔密林中的游牧民族

埃文基人是一个居住在俄罗斯广阔地理区域（从叶尼塞河到鄂霍次克海）上的民族。在广阔的西伯利亚和远东的密林中，分散居住着埃文基人的各个部落，到处都是他们的村庄，不难发现它们的游牧路线，这些埃文基人有自己独特的民族历史和文化。自古以来，阿穆尔河沿岸地区就居住着埃文基人的一支，鄂伦春人，作为埃文基人的一支，鄂伦春人与驯鹿业联系紧密（在埃文基语中，鄂伦就是鹿的意思）。

十七世纪中期，埃文基人第一次在阿穆尔地区接触到了俄罗斯人。从那时起，鄂伦春埃文基人的命运就与俄罗斯紧紧地联系在一起。几百年转瞬即逝。在这期间，我国的政治制度，经济结构与文化形态都经历了重大的变化。居住在阿穆尔密林中的驯鹿游牧民族也发生了天翻地覆的变化。他们与俄罗斯其他民族一起，同荣辱，共喜悲，一起希望着，一起失望过。世代交替，然而，这个民族虽然历经历史的磨难，还是完整地保留了下来。当然，在古老的“民族志”中记载的原先的那种埃文基人已经没有了。阿穆尔地区新一代的埃文基人在开辟属于自己的历史和文化道路。本书首先描绘了埃文基人文化中还没有彻底成为过去、还没有与现代生活方式和民族记忆失去活生生联系的那些方面。作者们通过当代埃文基人的回忆、讲述和活动再现了其富有生命力的文化传统的断片。

二十世纪九十年代，埃文基人的经济和文化都处于严重的危机之中。俄国动荡的经济环境，国家对驯鹿业缺少实际具体的资助，大量的失业及一些基本的思想和心理价值观的贬值——如集体主义、互爱互助、平等公正、崇尚劳动等——这些都对鄂温克人的生活产生了不良影响。这些年间，驯鹿总头数急剧下降。疾病、酗酒、逐年递增的自杀现象，这些都使得埃文基人的人口数量也在减少。国家经济秩序的混乱，稳固立法基础的缺乏，致使埃文基人世代游牧和狩猎的土地开始慢慢地落到了那些开采金矿和木材采运的商人手中。这使得埃文基人世代居住区的生态环境遭到严重恶化，一些鄂温克人世代放牧驯鹿的牧场被侵占而荡然无存。

另一方面，国家的补助也急剧减少，集体农庄的经营也陷入了危机，这又促使一些埃文基家族回归到了传统的生活方式。埃文基人开始自己养鹿，并且一些族群跟随着自己的鹿群（平均在 20-30 头鹿之间）四处游牧，他们只能指望望大自然母亲会养活这些在密林中的驯鹿猎人。这种对大自然报予殷切期望的想法深深地植根在许多阿穆尔埃文基人的心中，这使这一民族中最有劳动能力的那些人生存下来，也使他们逐渐适应新的社会经济环境。

现在，在阿穆尔州，生活着约 1300 个埃文基人，他们大部分生活在五个村落中，即洁雅区的博姆纳克村，谢列姆金斯克区的伊万诺夫斯科耶村，滕金区的乌斯季-乌尔基马村、五一村和乌斯季-纽克扎村。现在，并不是所有的村落都按照鄂温克人传统的方式生活生活，只有不到一半的埃文基人仍像祖辈一样驯鹿，在森林中狩猎，并把森林看做是自己的家园。大部分埃文基人生活在村镇里，工作在矿坑、学校、幼儿园和村政府。但是，埃文基人的一

些传统经济活动（如驯鹿业、狩猎业和捕鱼业）依然是埃文基人主要的经济活动，是他们经济和文化基础。

二十一世纪初，埃文基人居住地的社会经济和文化环境越来越稳定，甚至在某种程上与过去相比发生了好转。2007 年与 2006 年相比，十年来埃文基人的人口首次出现了增长——1.2%。2010 年与 2009 年相比，人口增长了 2.1%。阿穆尔州建立并实施了旨在扶持埃文基人族群的国家项目，划拨专款用于住房建设、修复学校和其他公共建筑、扶持驯鹿业和其他需求。

2010 年，政府拨款 1541 万卢布用于补贴驯鹿业。这一政策对驯鹿业的发展产生了积极的影响，自 2007 年起驯鹿总头数停止下降。现在驯鹿总头数处于不断上升阶段。到 2011 年末，埃文基人的驯鹿数量达到 6921 头。

民族（种族）群落之间的组织得到了加强，以阿穆尔州北部土著民族协会为平台，在各个部族之间的相互联系不断加强：每两年举办一次民族节日“巴卡尔登节”，这样不同村镇的埃文基人得以经常会面。节日期间，会举行下列一些庆典活动，如“纪念火神母亲”仪式，“狩猎送行”仪式，“神箭手”比赛，“丘姆帐篷最佳女主人”比赛，“埃文基民族传统饮食”比赛，民族鞋帽和服饰样本展，民族制品展销会，民族体育运动竞赛等。每年三月，在民族聚居的大小村落还会举办传统节日，即“驯鹿狩猎日”。

进一步开展了一些旨在保护民族特色和民族语言的活动。二十一世纪之初，在一些埃文基村落，音乐、舞蹈团体的创作活动获得了新的动力。为了发展少数民族文化，埃文基居住村镇中的学校和幼儿园的教学计划也发生了改变。许多埃文基人都保持着传统的信仰和礼仪，这些礼仪和信仰首先都与驯鹿和狩猎密不可分。尝试着在埃文基聚居区恢复萨满教。埃文基人并没有失去他们传统的伦理道德观念。埃文基人的道德伦理观念教育人要与自然、与其他人和谐相处。滕金区五一村旅游区《埃文基村》的建设和对外开放（2012 年春天），成了阿穆尔州居民们心中的一件大事。

当然，还有许多新现象走进了埃文基人的生活。在大多数埃文基人的家庭中，电脑、手机、互联网已经成为日常生活中普通不过的日用品。由此可见，全球化的生活和文化方式正在把这个生活在原始密林中的部落纳入到自己的轨道中来。

显而易见，目前，生活在阿穆尔州的埃文基部落有两个主要的发展趋向。第一个发展趋向是要保持住狩猎者和驯鹿人传统生活方式的基础。第二个趋向则是要致力于不断学习并掌握新的就业形式，如果这是工作需要，那么就改变居住地，改变语言和文化传统。

埃文基人的未来将会是怎样的呢？

目录

前言 ……. 7
第一章 阿穆尔河沿岸的埃文基人：历史转折时刻的游牧部落 ……. 9
1.1. 17 世纪—19 世纪的通古斯人 …… 9
1.2. 阿穆尔地区的鄂伦春人 …… 11
1.3. 马涅格尔人 ……19
1.4. 比拉尔人 ……. 23
1.5. 阿穆尔河沿岸东北地区的鄂温克人 …… 24
1.6. 苏联时期…… 30
1.7. 现代史概要 …… 39
附页： 乌卢基特坎的讲述 …….. 43

第二章 阿穆尔密林中驯鹿人和狩猎者的生活方式 …… 45
2.1. 《以鹿为生的民族》…… 45
2.2. 游牧——万渊之源 …… 57
2.3. 狩猎和捕鱼 …… 81
2.4. 手工业和采矿业 …… 95
第三章 密林生活 …… 109
3.1. 栖息地和猎人宿地 …… 109
3.2. 传统饮食 …… 126
3.3. 服饰和实用装饰艺术 …… 138
第四章 精神文化中的鲜活传统 …… 151
4.1. 阿穆尔密林中养路人和狩猎者的世界图景 …… 151
4.2. 中纽克扎岩洞壁画中的布加 …… 166
4.3. 纳穆——穿着鹿皮的世界图景 …… 169
4.4. 塞尔盖——体现在树木中的世界图景 …… 174
4.5. 奥尼农和奥焦基特：神圣的禁地 …… 175
第五章 密林中的道德观念和宗教仪式 …… 186
5.1 同人和自然的和谐生活 …… 186
5.2 火——生命之源、福祉之始 …… 189
5.3 白鹿崇拜 …… 192
5.4. 熊崇拜 …… 194
5.5. 护身符和吉祥物 …… 196
5.6. 预兆和禁忌 …… 198
第六章 语言与民俗 …… 200
6.1. 埃文基语 …… 200
6.2. 埃文基民俗 …… 212
附页 鄂温克人的古老字符。两个世界之间 …… 217
第七章 阿穆尔埃文基人的萨满教 …… 230
7.1. 回望百年 …… 230
7.2. 萨满鼓的回声：并非久远的回忆 …… 243
7.3. 期待"神灵佑护" …… 248
附页 我的祖先的呼唤。萨满巫师卡普图古阿尔昆的生活。…… 262
第八章 阿穆尔作家创作中埃文基人的传统文化 …… 270
8.1. 阿穆尔文学中的埃文基题材 …… 270
8.2. 在格里戈利·阿尼西莫维奇·费多谢耶夫文学民族志中阿穆尔埃文基人的宗教传统和精神文化 …… 273
8.3. 弗拉季斯拉夫·列齐克小说中埃文基人的物质文化和精神文化 …… 330
附页 弗·列齐克的《密林图景》…… 352
参考文献 …… 364

Переводчики:
Сунь Чао (китайский язык),
Е. А. Воронкова (английский язык),
О. Н. Кухаренко (французский язык).

В книгу включены фотографии из архивов:

кафедры религиоведения Амурского государственного университета (авторы фотографий: Анатолий Мазин, Евгения Воронкова, Ореад Анри, Роман Кобызов, Андрей Забияко);

ГАУ «Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области» министерства культуры Амурской области (авторы фотографий: Денис Волков, Илья Тян);

ГУП «Амурский областной дом народного творчества» (авторы фотографий: Александр Савельев, Ирина Солдаткина, Светлана Кушнарёва);
администрации с. Усть-Нюкжа;

Амурского областного краеведческого музея им. Г. С. Новикова-Даурского;

Научного музея Амурского государственного университета;

школьного музея с. Усть-Нюкжа;

из семейных фотоархивов К. С. Абрамовой, Г. С. Николаевой (с. Усть-Нюкжа), Л. А. Соловьёвой, Т. Н. Софроновой, Л. А. Садаевой, С. С. Никифорова (с. Ивановское), Е. Г. Колесовой (с. Бомнак), В. Г. Лецика (Благовещенск).

Также использованы фотографии и рисунки, опубликованные в изданиях:

На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея: Альбом). — М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. — 296 с.;

Тарская Л. Н. Таёжный ковёр. Стихи, песни, сказки на эвенкийском языке с переводом на русский. — Благовещенск: ООО «Издательская компания «РИО», 2005.

Щапова Д. А., Амелькин А. Г. Материальная культура эвенков в иллюстрациях. — СПб.: «Дрофа», 2008. – 95 с.

Maarten Hesselt van Dinter. Histoire illustrée du tatouage à travers le monde. Paris, 2007. — 288 p.

Эвенки Приамурья:
оленная тропа истории и культуры

Коллективная монография

ООО «Издательская компания «РИО» (редактура, вёрстка)
675000, г. Благовещенск, ул. Калинина, 10

Формат 60x100/16. Усл.-печ. листов 26,64. Тираж 1100. Заказ ...
Отпечатано в ООО «Полиграфическая компания ОДЕОН»
675000, г. Благовещенск, ул. Вокзальная, 75
Переплётные работы — ОАО «Производственно-коммерческое издательство «Зея»
675000, г. Благовещенск, ул. Калинина, 10